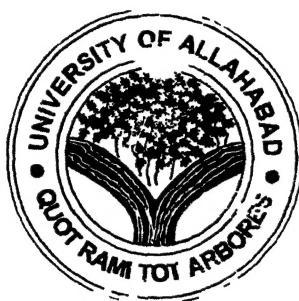


सांख्य दर्शन का अद्वैतवादी मूल्यांकन

(An Advaitic Appraisal of Samkhya Philosophy)

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी० फिल० उपाधि हेतु प्रस्तुत

शोध-प्रबन्ध



प्रस्तुतकर्ता

प्रेम प्रकाश चन्द्र शर्मा

दर्शन विभाग,

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद

निर्देशक

डॉ० राम लाल सिंह

पूर्व प्रोफेसर, दर्शन विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद

2000

दर्शन विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद

अनुक्रमणिका

प्राक्कथन		I - V
प्रथम अध्याय	साख्य दर्शन का उद्भव	१ — २३
द्वितीय अध्याय	साख्य दर्शन का विकास	२४ — ७६
	(I) महर्षि कपिल	
	(II) आचार्य आसुरि	
	(III) आचार्य पचशिख	
	(IV) आचार्य वार्षगण्य	
	(V) आचार्य ईश्वरकृष्ण	
अध्याय तृतीय	साख्य दर्शन — एक परिचय	७७ — १०३
	(I) तत्त्वमीमासा	
	(i) प्रकृति	
	(ii) पुरुष	
	(iii) प्रकृति—पुरुष संबध	
	(iv) बधन और मोक्ष	
	(v) ईश्वर	
	(II) ज्ञानमीमासा	
	(i) प्रमाण	
	(ii) प्रामाण्यवाद	
	(iii) भ्रम सिद्धान्त	

चतुर्थ अध्याय साख्य दर्शन का तत्त्ववाद

१०४ — १७३

(I) प्रकृति

(II) पुरुष

(III) प्रकृति-पुरुष संबध

पचम् अध्याय साख्य दर्शन का पाश्चात्य
दर्शन से तुलनात्मक अध्ययन

१७४ — २३३

(I) तत्त्व सिद्धांत

(II) सृष्टि-कारणता सिद्धांत

(III) सृष्टि-विकासवाद

(IV) आत्मतत्त्व

षष्ठम् अध्याय . साख्य दर्शन का अन्य भारतीय
दर्शन से तुलनात्मक अध्ययन

२३४ — २७८

(I) चार्वाक दर्शन

(II) बौद्ध दर्शन

(III) जैन दर्शन

(IV) योग दर्शन

(V) न्याय-वैशेषिक दर्शन

(VI) मीमांसा दर्शन

(VII) मध्व वेदान्त

(VIII) विशिष्टाद्वैतवाद

सप्तम् अध्याय : निष्कर्षात्मक अनुलेख शंकराचार्य कृत

२७९—३०५

साख्य दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन

सन्दर्भ—ग्रंथमाला

३०६ — ३०६

प्राक्कथन

चिन्तन—धर्मिता मनुष्य की मनुष्यता को जहाँ एक ओर परिभाषित करती है, वही दूसरी ओर उसके सहजात मानवीय विरासत के रूप में उसमें धनात्मक रूप से कुछ न कुछ जोड़कर उसे पुरस्सर करने के लिए निरन्तर अभिप्रेरित भी करती रहती है। मानव की इसी प्रवृत्ति ने अनन्त ज्ञानराशि के वाग्मय को प्रस्तुत किया है और निरन्तर करती चली आ रही है। यह भी सत्य है कि मनुष्य के चिन्तन की साक्षी उसकी चेतना उसकी प्रहरी भी है, जो उसके चिन्तन—धर्मिता को कही न कही से सूत्रधार के रूप में निर्देशित करती रहती है। जिसके फलस्वरूप चिन्तन—धर्मि मानव अपनी आस्थाओं के साथ अभीष्ट दिशा में यात्रा करता चलता है। यह भी कही न कही सत्य ही है कि मनुष्य की चिन्तन—धर्मिता और चेतना के पीछे उसका जन्मातरागत सस्कार ही किसी न किसी रूप में मनुष्य के कार्य को परिष्कार प्रदान करता चलता है। किन्तु इन सब से आगे कही एक कूटस्थ सत्य भी है, जिसके अनुशासन में सृष्टि की प्रत्येक घटना सप्रयोजन ही घटित हुआ करती है।

श्रद्धेय पितृचरण श्री पी० आर० शर्मा की हार्दिक इच्छा रही कि मैं उनके उस स्वप्न को पूरा करूँ, जिसमें वह पुत्र को विद्वान और भक्तमान् के रूप में परिभाषित करते रहे और कहते रहे 'कि तेन पुत्रेण य न विद्वान न च भक्तिमान्'। सम्भवतः उनका यह कथ्य ही मुझे एक दूसरे जिज्ञासाओं के ससार में खींच ले जाता है। जहाँ समूची सृष्टि किसी रहस्य में लिपटी हुई दिखाई देने लगती है और मैं स्वयं सृष्टि का घटक होने के कारण बारम्बार जिज्ञासु मनोभाव से इस रहस्य को समझने में प्रयत्नशील रहता रहा। सयोगवश श्रद्धेय गुरुवर डॉ० राम लाल सिंह के साहचर्य में मेरी इन जिज्ञासाओं को कभी—कभी त्रास भी मिलती रही और मैं निहित तलाश में आगे बढ़ता रहा। एक समय ऐसा भी आता है कि वह स्वयं मुझे इस दिशा में कुछ मौलिक लेखन और चिन्तन के लिए प्रेरित करने लगते हैं और एतद् विषयक कोई शोधग्रन्थ लिखने की भी प्रेरणा देते रहे। फलतः मैं सृष्टि के सूत्रधार के रूप में उनके निर्देशों से सकेत पा कर इस

और चल पडा और उनके निदेशन मे ही प्रस्तुत शोध शीर्षक 'सांख्य दर्शन का अद्वैतवादी मूल्यांकन' पर शोध कार्य प्रारम्भ किया।

शोध कार्य करते समय आरम्भ से अन्त तक यद्यपि जाने कितनी विषम परिस्थितियाँ अपनी विसगतियों के साथ कठिनाइयों को लेकर आई, किन्तु इन सभी को परीक्षा काल की चुनौती मानकर मेरा तरुण मन सकल्पबद्ध होकर मेरा साथ देता रहा और अन्ततः शोध कार्य अपनी पूर्णता के तट पर अग्रसर हो चला, जिसके फलस्वरूप आज यह 'प्राक्कथन' लेखन कार्य भी सम्पन्न हो रहा है।

शोध प्रबन्ध के आद्योपरान्त निर्देशन, उत्साहवर्धन और प्रोत्साहन के रूप में जिन श्रद्धेय गुरुजन ने अपना अमृतोपम स्नेह प्रदान किया, पूज्यपाद गुरुवर्यय डॉ० राम लाल सिंह (निवर्तमान प्रोफेसर-दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय) के प्रति कृतज्ञता ज्ञापन तो सम्भवतः उनकी वात्सल्य का अवमूल्यन करना होगा। फलतः उनका चिरऋणी रहना ही मेरे लिए एक प्रेरणास्पद पूँजी ही रहेगी। इनके अतिरिक्त जिन अन्य श्रद्धेय गुरुजनो ने अपना अमूल्य मार्गदर्शन एवं उच्छतित स्नेह प्रदान किया, उनमें दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय के डॉ० डी० एन० द्विवेदी और डॉ० जे० एस० श्रीवास्तव-पूर्व विभागाध्यक्ष, डॉ० मृदुला रवि प्रकाश-विभागाध्यक्ष, डॉ० सी० एल० त्रिपाठी, डॉ० आर० एस० भटनागर, डॉ० नरेन्द्र सिंह, डॉ० गौरी चट्टोपाध्याय, डॉ० जटा शंकर, डॉ० एच० एस० उपाध्याय, डॉ० आशा लाल, डॉ० श्रीकान्त मिश्र आदि, इविंग क्रिश्चियन कालेज, इलाहाबाद दर्शन विभाग के विभागाध्यक्ष डॉ० शिवभानु सिंह और डॉ० एस० एन० त्रिपाठी, प्राध्यापक संस्कृत विभाग, डायट, चडीगँव, पौडी गढ़वाल का इन क्षणों में ही नहीं, अपितु भविष्य में भी यावत् जीवन आभारी रहूँगा।

प्रस्तुत शोध प्रबन्ध को सात अध्यायों में विभक्त किया गया है, जिसके प्रथम अध्याय में 'सांख्य दर्शन का उद्भव', द्वितीय अध्याय में 'सांख्य दर्शन का विकास', तृतीय अध्याय में

साख्य दर्शन • एक परिचय', चतुर्थ अध्याय मे 'साख्य दर्शन का तत्त्ववाद', पचम् अध्याय मे 'साख्य दर्शन का पाश्चात्य दर्शन से तुलनात्मक अध्ययन', षष्ठम् अध्याय मे 'साख्य दर्शन का अन्य भारतीय दर्शन से तुलनात्मक अध्ययन' और सप्तम् अध्याय मे 'निष्कर्षात्मक अनुलेख शकराचार्य कृत साख्य दर्शन की आलोचना उसका मूल्यांकन' के साथ उपसहारात्मक अनुलेख प्रस्तुत किया गया है। प्रस्तुत शोध प्रबन्ध लेखन मे जहाँ एक ओर भारतीय दर्शन मे विशेष रूप से आचार्य ईश्वरकृष्ण कृत 'साख्यकारिका', प० उदयवीर शास्त्री कृत 'साख्य दर्शन का इतिहास', डॉ० आद्या प्रसाद मिश्र कृत 'साख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा', डॉ० राधाकृष्णन् कृत 'इंडियन फिलॉसफी', विद्यारणमुनि कृत 'पचदशी', डॉ० कीथ की 'साख्य सिस्टम', डॉ० सी० डी० शर्मा कृत 'भारतीय दर्शन अनुशीलन और आलोचन', दासगुप्ता कृत 'हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसफी', 'ब्रह्मसूत्रभाष्य', 'कठोपनिषद्', 'छादोग्योपनिषद्' आदि मानव सदर्थ ग्रन्थो से एक बलवती अभिप्रेरणा मिली है, वही दूसरी ओर पाश्चात्य दर्शन के सम्बन्ध मे प्रो० दयाकृष्ण कृत 'पाश्चात् दर्शन का इतिहास', डॉ० सी० एल० त्रिपाठी कृत 'ग्रीक दर्शन', डॉ० बी० एन० सिंह कृत 'पाश्चात्य दर्शन', ब्रैडले कृत 'एपियरेन्स एण्ड रियलिटी', बर्गसा कृत 'क्रीएटिव इवोल्युशन', डॉ० जे० एस० श्रीवास्तव कृत 'अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास' आदि ग्रन्थो से भी ऊर्जात्मक सम्बल मिला है, जिसे शोध प्रबन्ध मे यथा सम्भव देखा जा सकता है।

शोध प्रबन्ध के लेखन मे जिन पुस्तकालयो का विशेष सहयोग मिला, उनमे इलाहाबाद विश्वविद्यालय और उसके दर्शन विभाग, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, श्री गंगा नाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ इलाहाबाद और उत्तर प्रदेश प्रशासन, लखनऊ के सचिवालय के पुस्तकालय का आभारी हूँ और आभारी हूँ, वहाँ के उन अधिकारी और कर्मियो का जिन्होने एतद् विषयक सहयोग और परामर्श प्रदान किया।

जिनके पूँजीभूत स्नेह का विकसित रूप अपने इन करो से कुछ लिखने मे समर्थ हुआ, उस परम श्रद्धेया 'माँ' श्रीमती सुषमा शर्मा के लिए किन शब्दो मे अपनी भक्ति निवेदित करूँ, क्योंकि

उराके अमृत स्नेह के अतिरिक्त मैं ओर हूँ ही क्या, तथा उसके साथ-साथ उन बहनो कु० शशि प्रभा शर्मा, कु० इन्दु शर्मा और कु० सविता शर्मा के हार्दिक सहयोग को भी कैसे अविकल व्यक्त कर सकता हूँ, जिनका प्रत्येक स्वर मेरे प्राणों की लहरी के साथ 'एकम्-एक' रहा है।

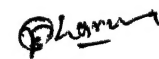
शोध प्रबन्ध के प्रारम्भ से अन्त तक की यात्रा में जो अनुसन्धाता में असीम उत्साह, प्रखर ऊर्जा, बलवती प्रेरणा तथा लक्ष्य की ओर उत्तरोत्तर सकल्पबद्ध होकर बढ़ते रहने की अप्रतिम प्रतिबद्धता निरंतर भरते रहे और हाथ में हाथ लेकर आगे चलते रहे। उन सहृदय मित्रों में डॉ० निखिल सिंह-प्रवक्ता, सैन्य विज्ञान, राजकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय, गोपेश्वर, चमोली, श्री सजय सिंह-आई० पी० एस०, डॉ० ए० के० सिंह भदौरिया-प्रवक्ता, दर्शन विभाग, सी० एम० पी० डिग्री कालेज, इलाहाबाद, श्री राजेश विश्वकर्मा और श्री इन्द्रमणि विश्वकर्मा-शोध छात्र, राजनीति, श्री सुरेन्द्र यादव-एग० ए०, प्रा० इति०, डॉ० शिखा चौहान-आर० ए०, दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, श्री हिम्मत सिंह-व्यापार कर अधिकारी, श्री धवल सिंह-एम० ए०, मध्य० इति०, श्री देवी प्रसाद-खाद्य अधिकारी को आज के इन क्षणों में स्मरण करते हुए भावानुभूति की जिस सीमा पर मैं खड़ा हूँ, लगता है कि आज हम सब एक साथ खड़े हैं और इसके लिये उनके प्रति केवल कृतज्ञता ज्ञापन करना सम्भवतया उनकी उन अनन्त सदिच्छाओं एवं सद्भावनाओं के साथ अन्याय करना होगा। फलतः "हम तिहारे हैं, तिहारे ही रहेंगे" कहना ही अधिक उपयुक्त लगता है।

शोध प्रबन्ध पूर्ण होने के पश्चात् और प्राक्कथन लिखने के बीच मेरा चयन 'लोक सेवा अयोग' द्वारा 'सहायक सेवायोजन अधिकारी' के रूप में हुआ तथा मेरी प्रथम नियुक्ति 'पौड़ी गढ़वाल' में 'नगर सेवायोजन अधिकारी' के रूप में हुई। विभाग से सम्पर्क होने के पश्चात् मेरा प्रोत्साहन अपने आशीर्वाद के रूप में करते रहने वाले श्री टी० पी० वर्मा, उप निदेशक, प्रशिक्षण एवं सेवायोजन विभाग, लखनऊ के प्रति कृतज्ञ हूँ। साथ ही अपने कार्यालय के क्षेत्र में श्री सुभाष कुमार, क्षेत्रीय सेवायोजन अधिकारी और मेरे कार्यालय के कर्मचारी गण वरिष्ठ सहायक

द्वय श्री सुरेन्द्र लाल और श्री एस० एस० नेगी, कनिष्ठ सहायक श्री सुरेश चन्द्र और श्री रवीन्द्र सिंह रावत तथा अन्य सर्वश्री जगदीश, हयात, दिनेश व रमेश का भी आभारी हूँ। साथ में पौडी के नये वातावरण में उन नवागन्तुको श्री प्रशान्त-डी० एस० टी० ओ०, श्री राकेश श्रीवास्तव व श्री श्रद्धा नन्द त्रिपाठी-साख्यिकी निरीक्षक, श्री एस० के० वर्मा व श्री डी० पी० सिन्हा-उपकारापाल, श्री आर० के० चौधरी-डी० ए०, पी० डब्ल्यू० डी०, भवनस्वामी श्री जी० एस० बिष्ट, श्री अशोक सिंह, श्री राजीव त्रिपाठी, श्री राघव सिंह, श्री रामचन्द्र, अन्सार अहमद, श्री सजीव वर्मा आदि का भी आभारी हूँ, जिन्होंने एक नये परिवेश के साथ समायोजित होने में सहयोग देने के साथ मानसिक सतोष और भावनात्मक प्रेरणा प्रदान करते रहे।

अन्ततः शोध प्रबन्ध को मेरी अनुपस्थिति में भी यथावत् मुद्रण प्रक्रिया को जारी रखते हुए, उरो यथाशीघ्र तैयार कराने में अपना अमूल्य समय देकर, जो सहयोग श्री देवी प्रसाद, खाद्य अडि कारी ने दिया। उसके लिए मैं उनका चिरऋणी रहूँगा। स्वच्छ, सुन्दर एवं आकर्षक कम्प्यूटरीकृत मुद्रण के लिए श्री एस० एम० श्रीवास्तव और श्री वीरेन्द्र विश्वकर्मा को धन्यवाद देना भी अपना पुनीत कर्तव्य समझता हूँ।

भवदीय



२६ अक्टूबर, २०००

* शुभ दीपावली *

प्रेम प्रकाश चन्द्र शर्मा

अध्याय प्रथम

सांख्य दर्शन का उद्भव

भारतीय दर्शन में साख्य दर्शन को सर्वाधिक प्राचीन माना जाता है, जिसका उल्लेख वेद, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद्, महाभारत, पुराण आदि में मिलता है। वैदिक संहिताओं में 'साख्य' शब्द साक्षात् कहीं नहीं मिलता है। किन्तु साख्य की विचारधारा का मूल ऋग्वेद^१ में मिलता है।। इस ग्रन्थ में प्रतिपादित विश्व-विज्ञान के विवरण में साख्य के 'प्रकृति-पुरुष सिद्धान्त' की कुछ अस्पष्ट पूर्वप्रकल्पनाओं का उल्लेख मिलता है।^२ साथ ही साख्य सदृश एक दर्शन का प्रणेता महर्षि कपिल को मानते हुए ऋग्वेद^३ में इनका उल्लेख आदरपूर्वक दिया गया है। वेदभाष्यकार रायण इसका अर्थ 'प्रसिद्ध ऋषि' साख्य का प्रवक्ता 'कपिल' ही हो सकता है। इस प्रकार कपिल की सत्ता ऋग्वेद में स्वीकार की जाती है। ऐतरेय ब्राह्मण में 'कपिलेय' का उल्लेख है इससे भी कपिल की सत्ता ब्राह्मण ग्रन्थ से पहले सिद्ध होती है।^४ भारतीय प्राचीन ग्रन्थों में सृष्टि सम्बन्धी विभिन्न मत मिलते हैं, इन वैषम्यपूर्ण मतों में सृष्टि सम्बन्धी एक सामान्य विचार की स्थापना सहज नहीं थी। लेकिन साख्य तर्क के माध्यम से सृष्टि सम्बन्धी, जो वास्तविक विचार प्रस्तुत करता है, उस विषय में साख्य को प्रारम्भ बिन्दु मान सकते हैं। 'यजुर्वेद की शाखा' नामक लेख में डा० रघुवीर ने 'कपिल शाखा' को आर्यावर्त में प्रचलित बताया है।^५ प० उदगवीर शास्त्री^६ ने साख्य दर्शन के कपिल द्वारा प्रणीत होने में भागवत पुराण^७ पर श्रीधर स्वामी की व्याख्या के आधार पर अन्तिम श्लोक के 'तत्त्वानां सख्याता गणक साख्य प्रवर्तक इत्यर्थ' के आधार पर महर्षि कपिल को साख्य दर्शन का प्रवर्तक माना है।

'न जायते इत्यजा' का कथन वेदों में प्रकृति के लिए ही कहा गया है, यही कारण है कि यहाँ प्रकृति को 'अजा' कहा गया है। यही नहीं, अपितु श्रुतियों में भी आत्मा को आनन्द स्वरूप नहीं माना गया है, यथा 'नानद न निरानन्दम्'। साख्य दर्शन में देवों को वैकारिक सर्ग का माना गया है जिनमें उच्चावच स्तर का भेद है। प्रकाशात्मक सत्त्वगुण आधिक्य से युक्त अहकार 'वैकारिक' कहलाता है। वैकारिक अहकार से उत्पन्न देवता के शरीर में 'कारण गुणा कार्यगुणानारमन्ते' के नियम से प्रकाशशीलता आदि लक्षण विद्यमान हैं। शरीर अधिष्ठान है और अधिष्ठाता इससे ऊपर है। अधिष्ठान के रूप में प्रकृति की वास्तविक सत्ता स्वीकार करने वाले वेद में यदि कोई दर्शन है तो वह साख्य ही होगा।^८ प्रकृति को भ्रम के रूप में स्वीकार करने वाला अद्वैत वेदात ऋग्वेद का दर्शन नहीं हो सकता है। क्योंकि वैदिक साहित्य में ब्रह्म को

प्रकृति के रूप में लिया गया है। पुलिन बिहारी चक्रवर्ती^९ ने आसुरि और पचशिख के मत में ब्रह्म को विश्वात्मा का अर्थ माना है। वैदिक साहित्य में ब्रह्म का प्रयोग 'बृहति' और 'बृहयति' दो अर्थों में हुआ है, जो क्रमशः प्रकृति और पुरुष अर्थ को व्यक्त करता है। इस प्रकार यहाँ विकासवाद के अनुसार कार्य को कारणानुरूप दिखाया गया है। साख्य के मत में प्रकृति एक अक्षय भण्डार है, जिसमें सम्पूर्ण विश्व का विकास हुआ है या होता है। सुरेन्द्र नाथ दासगुप्त ने पचशिख के मत में ब्रह्म को प्रकृति के अर्थ में स्वीकार किया है।^{१०}

उपनिषदों से न केवल पुनर्जन्म तथा ससार की अमरता के ही भाव, अपितु ऐसे-ऐसे मुख्य सिद्धान्त भी, जैसे कि ज्ञान मोक्ष का साधन है और पुरुष विशुद्ध प्रमाता है, आदि विचार लिये गए हैं।^{११} कठोपनिषद्^{१२} में प्रकृति के स्तर पर विकास श्रृंखला में सबसे ऊँचा स्थान 'अव्यक्त' को दिया गया है, जिससे महान आत्मा, बुद्धि, मन, पदार्थ (विषय) और इन्द्रिया क्रमशः उत्पन्न होती हैं। अहंकार का उल्लेख नहीं है और परमात्मा (ब्रह्म) की सत्ता को स्वीकार किया गया है, तो भी विश्व विकास का यह सबसे प्रथम वर्णन है। जिसका उपयोग साख्य के विचारकों ने किया प्रतीत होता है।^{१३} मैत्रामणी उपनिषद् जो बौद्धकाल के बाद की मानी जाती है^{१४} परिष्कृत साख्य से सुपरिचित था, तन्मात्राओं^{१५} तीन गुणों^{१६} और आत्मा एवं प्रकृति के भेद का उल्लेख करती है।^{१७}

दालमन साख्य को ब्रह्मविद्या मानते हुए ये निरपेक्ष के स्थान पर प्रकृति को स्वीकार करते हैं और व्यक्ति के रूप में ईश्वर को स्वीकार नहीं करते हैं। ये छान्दोग्य और बृहदारण्यक उपनिषद् में प्रतिपादित दर्शन को मुख्यतया साख्य मत ही मानते हैं। यहाँ तक कि इन्होंने महाभारत में कथित साख्य को परवर्ती साख्य और शांकरवेदान्त का स्रोत मानते हैं। इनके मत में शतपथ ब्राह्मण में २५वाँ तत्त्व आत्मा को बताया गया है और प्रकृति के त्रिगुणा का निर्देश अथर्ववेद में स्वीकार करते हैं।^{१८} इस सम्बन्ध में कीर्ति^{१९} का कथन अशत उचित है कि दालमन साख्य को जान बूझकर ब्रह्मवादी बना देते हैं। क्योंकि साख्य में ब्रह्म की स्थिति पुराण आदि आगम प्रमाणों के आधार पर सिद्ध करते हैं। प्रभाकर मिश्र^{२०} और भोजराज के मत में साख्य ब्रह्मवादी है तो अहिर्बुध्न्यसहिता के षष्ठितंत्र में प्रथम तत्त्व ब्रह्म को माना गया है। बृहदारण्यक

उपनिषद् के स्वाभी धनानन्द^{२१} परिणागवादी मानते हैं, बल्कि आचार्य याज्ञवल्क्य, जिन्हें सांख्याचार्य कहा जाता है, ने तत्त्व सम्बन्धी विचार में तत्कालीन वातावरण से सामंजस्य रखते हुए सांख्य के मूलभूत अभ्युपगमों का समर्थन किया है। जिसमें सत्कार्यवाद प्रमुख है। छान्दोग्योपनिषद्^{२२} में सत्कार्यवाद को स्पष्ट करते हुए कहा है कि मिट्टी के लोदे के मालूम हो जाने पर उससे निर्मित पदार्थों का भी ज्ञान हो जाता है। क्योंकि कार्य कारण को अभिन्न माना गया है। स्पष्ट है कि यहाँ विश्व को असत् या शून्य से उत्पन्न नहीं माना गया है।^{२३} छान्दोग्य उपनिषद्^{२४} में वर्णित त्रिवृत्त के सम्बन्ध में उदयवीर शास्त्री^{२५} और पुशल्कर ने इसे सांख्य के तीनों गुणों से युक्त प्रकृति का ही उल्लेख माना है। लोमान्य तिलक^{२६} सृष्टि की रचना और सहार के प्रकरण का उपसहार करते हुए उपनिषदों में वर्णित प्रकृति के तीनों गुणों के 'अन्योन्य मिथुनवृत्ति' के सम्बन्ध में कहते हैं कि ऐसा वर्णन सांख्यशास्त्र ज्ञान के आधार पर उल्लिखित है, क्योंकि सृष्टि के विकास के इसी क्रम को शास्त्रकारों ने प्रमाणित माना है। बृहदारण्यक उपनिषद्^{२७} में प्रज्ञा सृष्टि के लिए दो विरुद्ध स्वभाव वाले तत्त्वों का सकेत मिलता है। यही नहीं, इसी उपनिषद्^{२८} में भोग्य और भोक्ता का जो उल्लेख हुआ है। वह प्रकृति-पुरुष वाले सांख्य दर्शन की ओर ही सकेत करता है।^{२९}

यद्यपि उपनिषद् में सांख्य की परवर्ती विकसित अवस्था की विशिष्टताएँ नहीं मिलती हैं लेकिन यहाँ वही सिद्धान्त प्राप्त होते हैं, जो सांख्य और वेदान्त मतों में प्रारम्भ से ही समान रूप से रहे हैं, इस प्रकार सांख्य के प्रमुख विचार उपनिषदों की नानाविध शिक्षाओं में मिलते हैं।^{३०} डॉ० कीथ^{३१} के अनुसार "उपनिषदों में सांख्य दर्शन या सम्प्रदाय का किसी प्रकार का वास्तविक साक्ष्य पाना असंभव है। फिर भी उनमें यत्र-तत्र ऐसे बीज मिलते हैं, जिनसे उन विचारों का विकास लक्षित होता है। जो आगे चलकर सांख्य सम्प्रदाय के अन्तर्गत व्यवस्थित रूप से रखे गए।" डॉ० कीथ सांख्यदर्शन के उपनिषदों से बहुत दूर का ही सम्बन्ध मानते हुए आगे कहते हैं "यदि पूर्ण व्यवस्थित सांख्य दर्शन महाभारत में पूर्व वर्तमान था तो सचमुच यह बड़ी विलक्षण बात लगती है कि उसमें पंच तन्मात्रों के सिद्धान्त की, जिसका सांख्य दर्शन स्पष्ट प्रतिपादन है और जो उस दर्शन का विशिष्ट सिद्धान्त है, सर्वथा उपेक्षा ही कर दी गई है। उसकी चर्चा तक नहीं की जाय।" डॉ० कीथ आचार्य ईश्वर कृष्ण की सांख्यकारिका के "CLASSIC SAMKHYA"

को ही व्यवस्थित साख्य मानते हैं।

डा० कीथ के मत के विपरीत यह सिद्ध है कि महाभारत अपने वास्तविक रूप में छठी शताब्दी ई० पू० तक आ चुका था। क्योंकि आश्वलायन गृह्यसूत्र में गीता के श्लोको का उल्लेख किया गया है, ये ग्रन्थ पाचवी रादी ई० पू० के हैं। महाभारत में इसके रचना उद्देश्य को स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि इसकी रचना वेद—विद्या एवं कठिन शास्त्रों के ज्ञान से वंचित स्त्री शूद्र आदि के लिए विशेष रूप से तथा द्विजजातियों के लिए सामान्य रूप से धर्म और दर्शन आदि के ज्ञान का प्रचार कराना था। इस स्थिति में महाभारत में साख्य दर्शन का सम्पूर्ण परिचय न मिलना आश्चर्यजनक नहीं होना चाहिए। यही नहीं, बल्कि छन्दोग्य उपनिषद् के 'तेजोऽबन्' दूसरे शब्दों में तेजस, जल और पृथ्वी रूप जो त्रिरूपात्मक गुणों को जगत कारण प्रतिपादित है, वह साख्य द्वारा मान्य लोहित—शुक्ल—कृष्ण जड प्रकृति ही है या उससे भिन्न स्पष्ट प्रमाण के अभाव में तब के साथ कुछ नहीं कहा जा सकता।^{३२}

महाभारत में स्पष्ट रूप से साख्य के समान एक निश्चयात्मक विचार पद्धति मिलती है।^{३३} अनुगीता में पुरुष तथा प्रकृति के भेद की व्याख्या दी गई है।^{३४} पुरुष ज्ञान का प्रमाता (विषयी) है, जो पच्चीसवा तत्त्व है और इसके विपरीत अन्य चौबीस तत्त्व जो प्रकृति के हैं। वे ज्ञान के प्रमेय (विषय) हैं।^{३५} आत्मा तथा प्रकृति के मौलिक भेद को पहचान लेने पर ही मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है।^{३६} आत्माओं की अनेकता अनुभवगम्य है। जीवात्माएँ तभी तक अनेक हैं, जब तक उनका सबध प्रकृति से है, किन्तु जैसे ही वे प्रकृति से अपने पार्थक्य का सम्यक् ज्ञान प्राप्त कर लेती हैं, वे छब्बीसवें तत्त्व 'ईश्वर' के पास लौट जाती हैं।^{३७} महाकाव्यों के दर्शन का स्वरूप निश्चित रूप से ईश्वरवादी है और उसमें जो कुछ साख्य के अंश विद्यमान हैं, उन्हें ईश्वरवादी की ओर ही लगाया जा सकता है। स्पष्ट है कि साख्य ने अपना परवर्ती विशिष्ट रूप महाकाव्यों में भी प्राप्त नहीं किया था, क्योंकि उदाहरण के रूप में उनमें तन्मात्राओं का वर्णन नहीं है। तत्त्वों की व्याख्या तथा विकास के सबध में भिन्न—भिन्न विचार मिलते हैं। इस विषय में शास्त्रीय साख्य के प्रति निकटतम पहुँच अनुगीता में पाई जाती है।^{३८} महाभारत में आचार्य द्वय पचशिख^{३९} और असितदेवल^{४०} के विचारों का उल्लेख किया गया है। आचार्य पचशिख तीन गुणों की

प्रकल्पना को मानते थे। वे पुरुषो^{४१} को आणविक आकार का मानते थे^{४२} और पुरुषो एव प्रकृति के सबध का कारण कर्म नहीं, बल्कि भेद का अभाव माना है।^{४३}

यदि मान ले कि उपनिषदों, महाभारत, भागवत् आदि का साख्यमत सेश्वर है तो प्रश्न उठता है कि मौलिक साख्या के ईश्वरवादी होने पर प्राचीन वेदान्त से उसका क्या अन्तर होगा, जिसके कारण प्राचीनकाल से ही साख्य एक पृथक् मार्ग माना जाता रहा है, इस सम्बन्ध में दो मत हो सकते हैं एक तो साख्य दर्शन का इस सृष्टि का द्विसत्तात्मक 'प्रकृतिपुरुषमूलक' मानना और वेदान्त दर्शन का इसे ब्रह्म अद्वैतमूलक 'एकात्मक' मानना। जबकि दूसरा मत है कि साख्य का चेतनतत्त्व 'पुरुष' को परमार्थतः अनेक माना जाय और वेदान्त दर्शन का उसे परमार्थतः एक अद्वैतरूप माना। इस प्रकार साख्यमत जहाँ द्वैतवादी है, वही वेदान्त पारमार्थिक अभेद मानने से अद्वैतवादी है। यद्यपि वेदान्त में भी विभिन्न वाद मिलते हैं जैसे मध्वाचार्य का द्वैतवादी होना।^{४४}

श्वेताश्वर उपनिषद्^{४५} में उल्लिखित कपिल को शकर प्रकृति वेदान्ती साख्य प्रवर्तक कपिल न मानकर साख्यमत को अवैदिक मानते हुए कहते हैं "एक तो ऋषि प्रसूत कपिलम् इत्यादि श्रुति में कपिल का सामान्य रूप से ही कथन है। उनके विषय में ऐसी विशिष्ट बात नहीं कथित जिससे अनेक कपिलों में से साख्य प्रवर्तक विशिष्ट कपिल मुनि का ही उक्त श्रुति में ग्रहण हो सके। दूसरे यदि उक्त श्रुति में कपिल पद का अर्थ साख्य प्रवर्तक कपिल ही मान लिया जाय तो भी परमेश्वर की प्राप्ति के प्रसंग में उन्हीं का माहात्म्य पदार्शित करने के लिए कपिल की सर्वज्ञता (ऐसा तो जैनी भी मानते हैं) का उसके अग रूप से किया गया यह वर्णन उस (सर्वज्ञता) का साधक नहीं हो सकता।^{४६} भाष्य की न्यायनिर्णय टीका के रचियता आनन्दागिरि तथा रत्नप्रभा के कृतिकार गोविन्दानन्द भी यही मत व्यक्त करते हैं। लेकिन प्रो० गार्बे का विचार है कि श्वेताश्वर उपनिषद् में कपिल^{४७} और में 'योग' के साथ साख्य शब्द का आना^{४८} स्पष्ट करता है कि इस श्रुतिकार को सांख्यमत का निश्चित ज्ञान था।^{४९} यही नहीं, स्वयं भाष्यकार शकराचार्य कपिल शब्द का पूर्वोक्त 'हिरण्यगर्भ' अर्थ करने के पश्चात्, पुनः सप्रमाण सर्वप्रसिद्ध साख्यकर्ता कपिल ऋषि भी अर्थ करते हुए कहते हैं 'साख्यना कपिलो देवो रुद्राणामसि शकरः' इति परमर्षि प्रसिद्ध। ----- स एव व कपिल प्रसिद्धोऽग्रे सृष्टि काले" और 'अन्यर्थदर्शनस्य

च प्राप्तिरहितस्या साधकत्वात्' इत्यादि। इस सम्बन्ध में शास्त्री जी का मत है कि "हमारा अभिप्राय केवल इतना ही है कि इस श्रुति में जिरा कपिल का उल्लेख है, वह साख्य प्रवर्तक कपिल ही है और यह मत शंकराचार्य को भी मान्य है। इसलिए प्रथम कपिल पद का जो अर्थ शंकराचार्य हिरण्यगर्भ (कनक कपिल वर्ण) किया है। वह प्रौढवाद से किया गया है। उसमें श्रुति का स्वारस्य न जानकर ही अन्त में विस्तारपूर्वक प्रमाण रहित साख्य प्रवर्तक कपिल का उल्लेख माना है।" ५० यही नहीं, श्वेताश्वर उपनिषद् में कई ऐसे स्थल हैं, जहाँ साख्य मत का उल्लेख किया गया है, जैसे—व्यक्त के साथ अव्यक्त का प्रयोग (१/८), अजा का उल्लेख (१/६) और (४/५), प्रधान का उल्लेख (१/१०) और प्रकृति का प्रयोग (४/१०) में किया गया है, साथ में 'द्वा सुपर्णा सयुजा समान वृक्ष परिषस्वजाते। तयोरस्य पिप्पल स्वाद्वत्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति' ५१ में जीवन ईश्वर और प्रकृति के साथ शरीरादि कार्य का स्पष्ट रूप से पृथक्—पृथक् कथन किया गया है। यह त्रैत साख्यमत की अपनी मौलिकता थी, लेकिन शंकराचार्य यहाँ पर अद्वैतवाद दूढ़ लेते हैं।

प्राचीनतम उपनिषद् बृहदारण्यक और छान्दोग्य में प्रधान या अजा तत्त्व की विवेचना स्पष्ट रूप से नहीं मिलती है। लेकिन ऐसा अनुमान है कि श्वेताश्वर उपनिषद् में अजा की कल्पना साख्यदर्शन से आई होगी। लेकिन इस बात से इकार नहीं किया जा सकता है कि त्रिरूप जगद्योनि का सिद्धान्त छान्दोग्य उपनिषद् में बीज रूप में विद्यमान है। मन्त्र के 'स्वगुणैर्निगूढाम्' पदों से पूर्वोक्त अनुमान और निश्चित हो जाता है। क्योंकि भारतीय दर्शन में जगद्योनि के त्रिगुणों की परिकल्पना साख्यदर्शन की अपनी विशिष्टता है। जिसके आधार पर साख्य का त्रिगुणात्मक प्रधान कारणवाद विकसित हुआ। ऐसे ही श्वेताश्वर उपनिषद् में कहा गया है —

अजामेका लोहितशुक्लकृष्णा बह्वी प्रजा सृजमाना सरूपा ।

अजोह्येको जुषमाणाऽनुशते जहात्येना भुक्तभोगाभजोऽन्य ।।

जैसे साख्यमत तीनो गुणों अर्थात् त्रिगुणात्मिका प्रकृति को क्रमशः श्वेत, रक्त और कृष्ण रूप माना गया है। उसी प्रकार, उक्त मन्त्र में भी जगतजननीशक्ति को भी 'लोहितशुक्लकृष्णा' कहा गया है। जिस प्रकार साख्य प्रकृति को 'अजा' अर्थात् न उत्पन्न होने वाली कहता है उसी

प्रकार इस मंत्र में जगत्कर्तृ शक्ति को अजा कहा गया है। इसी प्रकार सांख्यमत में विविध और बहुरूप जगत् को एकमात्र प्रकृति से उत्पन्न मानते हुए उसे स्वरूपतः उसे त्रिगुणात्मक अथवा बहुविध—स्वगत भेद से युक्त माना गया है। वैसे ही उक्त मंत्र में भी जगत्जननीशक्ति रूप अजा को त्रिविध माना है। स्पष्ट है कि मंत्र में जगत् का उपादान कारण प्रकृति को माना गया है, ईश्वर को नहीं। सांख्यमत के इस प्रसिद्ध सिद्धान्त के विषय में सांख्यसूत्र 'श्रुतिरापि' १.१.१५ में जिस श्रुति का कथन है। वह आचार्य विज्ञानभिक्षु के मत में भी सही है।

लेकिन शंकराचार्य के मत में अजा शब्द से सांख्यमत अभिप्रेत नहीं होता है। यहाँ परमेश्वर से उत्पन्न तेजस, जल और पृथ्वी ही चतुर्विध प्राणी समूह को सृष्टि करने वाली 'अजा' है^{५३} और स्पष्ट करते हुए ब्रह्मसूत्रभाष्य^{५४} में कहा गया है कि चूँकि छान्दोग्य उपनिषद् में इन तीनों की उत्पत्ति परमतत्त्व से मानकर इन्हें क्रमशः लाल, सफेद और काला कहा गया है। अतः यही श्वेताश्वर उपनिषद् में 'अजामेका लोहित शुक्ल कृष्णम्' इत्यादि द्वारा 'अजा' कहा गया है। परन्तु वाच्यार्थ के सम्भव न होने पर ही लक्ष्यार्थ लेना उचित है और न्याय सगत होगा। फिर 'मायां तु प्रकृति विद्यान्मायिन तु महेश्वरम्'^{५५} तथा 'योमोनियोनिमधितिष्ठत्येक'^{५६} इत्यादि मंत्रों के द्वारा भी उसी परमेश्वर रूप शक्ति की अभिव्यक्ति होती है। किसी स्वतंत्र प्रकृति की सिद्धि नहीं होती है। यही बात शंकराचार्य कठोपनिषद्भाष्य में भी कहते हैं, यद्यपि कठोपनिषद् में इस से कम बाह्य दृष्टि से तो सांख्यदर्शन के महत्, अव्यक्त आदि पारिभाषिक पदों का उल्लेख मिलता है। जैसे 'महत् परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुष पर'^{५७} परन्तु इसके विरुद्ध शंकराचार्य कहते हैं कि यहाँ 'अव्यक्त' परमात्मा की ही सर्वधारण सामर्थ्यवान् अनन्तशक्ति उसी की कारणावस्था माना है न कि सांख्य के प्रधान की भाँति कोई पृथक् स्वतंत्र तत्त्व। इसी 'अव्यक्त' को श्वेताश्वर उपनिषद् में शक्ति, माया, प्रकृति, प्रधान आदि कहा गया है। किन्तु इससे यह स्पष्ट है कि त्रिरूप जगद्योनि का जो सिद्धान्त छान्दोग्य आदि श्रुतियों में वर्णित है। वह भाष्यकार शंकराचार्य को भी मान्य है। छान्दोग्य उपनिषद् का 'तेजोऽबन्' एक नहीं, तीन है। फिर यह 'अज' नहीं, अपितु ब्रह्म से उत्पन्न है, जबकि सांख्य की प्रकृति त्रिगुणात्मक होकर भी तीन नहीं, एक ही है। जो अज और अनादि है। वहीं श्वेताश्वर उपनिषद् जगत् के उपादान कारण रूप त्रिगुण शक्ति के अज और एक ही मानता है। हाँ, यह बात और है कि वह इस अज शक्ति को ब्रह्म या परमेश्वर की

शक्ति मानता है।^{५८}

डॉ० आद्या प्रसाद मिश्र का विचार है कि पूर्वोक्त समानताओं के कारण साख्य की प्रकृति सम्बन्धी धारणा छान्दोग्य और श्वेताश्वर उपनिषद् के बीच की कड़ी हो सकती है। दूसरे शब्दों में श्वेताश्वरोक्त त्रैगुण्य, तथापि एक एव अज अनादि रूप प्रकृति सम्बन्धी मत छान्दोग्योक्त त्रिरूप “तेजाऽबन्”^{५९} से सीधे विकसित न मानकर साख्योक्त त्रिगुणात्मक अजा प्रकृति के द्वारा ही विकास मानना अधिक युक्तियुक्त लगता है। श्वेताश्वर उपनिषद् में साख्य सम्बन्धी स्पष्ट है कि साख्य इस त्रुटि के समय से पहले ही वर्तमान रहा होगा। किन्तु शंकराचार्य प्रभृति विद्वानों के मतानुसार साख्य और ‘कपिल’ इत्यादि पदों के लिए साख्यशास्त्र के प्रवर्तक सबसे अधिक श्वेताश्वर उपनिषद् के ही ऋणी हैं। जो भी हो, परन्तु उपरोक्त तर्कों से एक बात स्वयमेव सिद्ध है कि शंकराचार्य आदि के भगीरथ प्रयत्न के बावजूद साख्य की त्रिगुणात्मिका प्रकृति अश्रौत अर्थात् अवैदिक सिद्ध नहीं होती है। यह ठीक है कि साख्य का यह प्रकृतिवाद श्रुति सम्मत एतद्विषयक सिद्धान्त का अनुकारण मात्र नहीं है, बल्कि उससे स्वतंत्र रूप से विकसित है यही कारण है कि उससे भिन्न है। वेदान्त सूत्रों के कर्ता बादरायण, व्यास से भी पूर्ण मौलिक साख्य निरीश्वरवादी हो गया था। यह मत सूत्रों के तर्कवाद में साख्य के निरीश्वर प्रकृतिवाद के खण्डन से प्रसिद्ध होता है। चूँकि साख्य अपने प्रादुर्भाव या उद्भव के समय से ही एक पृथक् प्रस्थान माना जाता रहा है। यही कारण है कि यह इसका उपनिषदों से कुछ न कुछ भेद बना रहा है। यही नहीं, अपितु जब मूल साख्य कभी ईश्वरवादी रहा होगा तो भी उसकी प्रकृति ईश्वर की शक्ति न होकर उससे पृथक् एक स्वतंत्र तत्त्व रही होगी।^{६०}

शंकराचार्य स्वयं को श्रुतिवादी एवं सम्प्रदायविद् उद्घोषित करते हुए अपने भाष्यों को भी श्रुतिपरक तदनुसारी कहा है। परन्तु इसके विपरीत साख्य श्रुतियों का भाष्य न होकर स्वतंत्र विकास है। इस स्वतंत्रता के लिए स्वयं श्रुतियों में भी पर्याप्त अवकाश एवं छूट है। इसी का परिणाम है कि महर्षि बादरायण स्वयं अपने पूर्ववर्ती आचार्यों से भिन्न मत व्यक्त करते हैं। उपनिषद् में आत्मा जैसे भेदवाद, अभेदवाद या भेदाभेदवाद आदि। इन सब मतों के अनन्तर स्वामी दयानन्द सरस्वती ने भी द्वैतवाद को श्रुति सम्मत ही मानते हैं।^{६१} साख्यमत के सम्बन्ध में

विवाद के सन्दर्भ में डॉ० कीथ^{६२} और पुलिन बिहारी चक्रवर्ती^{६३} ने पुनर्जन्म सिद्धान्त और निराशावाद के लिए साख्य को बौद्धधर्म का उपजीवी मानते हैं। ये ऐसा विचार इसलिए व्यक्त करते हैं क्योंकि इनके मत में साख्य मत मैत्रायणी संहिता से विकसित हुई है। यही नहीं, डॉ० सर्वपल्ली राधाकृष्णन्^{६४} भी कुछ अंश तक इस मत से सहमत दिखते हैं। लेकिन ससार की वास्तविक सत्ता मानने वाला साख्य निराशावादी कैसे हो सकता है? यदि सासारिक सुख को सुखाभास मानने तथा आनन्द को प्रकृति के सत्त्वगुण का परिणाम मानकर दुःख सम्मिश्रित बताते हुए त्रिगुण से ऊपर परमनिश्रेयस को स्वीकार करने के कारण यदि साख्य निराशावादी है तो ऐसे में सभी उपनिषद् निराशावादी होंगे। तब फिर सुख की कसौटी पर केवल मीमांसा दर्शन जो कर्ममीमांसा भी कहलाता है, ही खरा उतरेगा। जिसकी कटु आलोचना साख्य और वेदान्त दोनों करते हैं। आनन्दमुक्त जीवन्मुक्ति को स्वीकार करने के कारण साख्य निराशावादी नहीं हो सकता है क्योंकि श्रुतियों में भी मुक्ति को 'नानन्द न निरानन्दम्' कहा गया है। सभी सत्ताओं को एकमात्र ब्रह्म में समाहित कर मायोपजन्य मानने वाले अद्वैत वेदान्त की अपेक्षा प्रकृतिजन्य ससार को वास्तविक मानने वाला साख्य अधिक उन्नत, आशावादी, निरापद एवं सामाजिक पूर्ण हो, इसे डॉ० कीथ भी स्वीकार करते हैं।^{६५} शंकराचार्य को परिणामवादी मानते हुए आर० जी० भण्डारकर यहाँ तक कहते हैं कि शंकराचार्य द्वारा अपने परिणामवाद को विवर्तरूप मानना निराधार है।^{६६} साख्य मत में सूक्ष्मशरीर को विभिन्न प्रकार की भूमिकाओं में कार्य करने वाले नट रूप में उल्लिखित किया गया है। यह सूक्ष्मशरीर "बुद्धि—अहंकार—मन दशेन्द्रिय पञ्चतन्मात्राएँ" का सघात है। आत्मा को कर्ता सिद्ध करने के लिए 'सूक्ष्मशरीर' की भूमिका अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इस सन्दर्भ में लोकमान्य तिलक का मत है कि लिङ्गशरीर के सम्बन्ध में साख्य मत और औपनिषदीय मत में एक मत है।^{६७}

श्वेताश्वर उपनिषद् के "तथैकनेमि त्रिवृत्र षोडशात शतर्धार विशाति प्रत्यराभि"^{६८} मंत्र सख्यात्मक वर्णनशैली में है। प्रो० कीथ उक्त निषयाभेद को अधिक महत्त्व न देते हुए 'सख्यात्मक वर्णन' को बहुत कुछ ब्राह्मण सम्प्रदायों से प्रभावित मानते हैं।^{६९} लेकिन ऐसा मानना ठीक नहीं है क्योंकि 'संख्यात्मक वर्णन' साख्य की अपनी विशेषता है। सांख्यसूत्रों पर आधारित जो 'तत्त्वसमास' नामक अत्यन्त लघु (मात्र २५ सूत्र) ग्रन्थ है उसमें से २२ सूत्रों में तत्त्वों का

विवेचन और विश्लेषण सख्याओ में ही हुआ है। यही नहीं, 'साख्यप्रवचनसूत्र' और 'साख्यकारिका' में भी विषयो का प्रतिपादन सख्याओ द्वारा ही हुआ है। अतः श्वेताश्वर उपनिषद् को सख्यात्मक वर्णन के सदर्थ में साख्यदर्शन से प्रभावित मानना उचित है। क्योंकि जो जिस परम्परा का ग्रन्थ है उसी को मूल परम्परा से प्रभावित मानकर उसके प्रामाण्य के विषय में सदेह प्रकट करना अनुचित है। अतः यही कारण है कि प्रो० रिचर्ड गार्बे साख्य दर्शन को श्वेताश्वर उपनिषद् के पूर्व का मानते हैं।

साख्य दर्शन 'पुरुष' को परमार्थतः शरीर के समान धर्मों से रहित मानते हुए सारा कारणकार्यभाव अचित् त्रिगुणात्मिका प्रकृति में ही मानता है। प्रकृति के तीनों गुण प्रतिक्रिया परिणामी होने के कारण निरन्तर अनन्त कार्य, अनन्त परिणाम, अनन्त परिवर्तन उत्पन्न करते रहते हैं, सभी कुछ उसी त्रिगुणात्मिका प्रकृति के परिणाम हैं। छान्दोग्य^{७०} और बृहदारण्यक^{७१} के उपनिषद् में आत्मा का वही स्वरूप वर्णित है जो साख्य दर्शन में माना गया है। यद्यपि अभि-भेद के कारण साख्य मत में एकत्व को स्वीकार नहीं किया गया है, तथापि उसने समस्त आत्माओं के पारस्परिक एकत्व सम्बन्धी मत को 'वस्त्वेकत्व' अथवा 'व्यक्त्येकत्व' की दृष्टि से तो नहीं, अपितु 'जात्येकत्व'^{७२} अर्थात् सामान्य चिन्मात्र की दृष्टि से स्वीकार किया है। इस प्रकार साख्य श्रुतियों के साथ अपने 'पुरुष बहुत्व सिद्धान्त' का समन्वय प्रकारान्तर से अवश्य प्रकट करती है। यही नहीं साख्य पुरुष को चिन्मात्र माना है, चिदानन्द रूप नहीं।^{७३} आत्मा को आनन्द रूप मानने वाले श्रौत वचनों को साख्य दुःखभाव का ही प्रतिपादक मानता है साख्यमत में एक आत्मा को चिद्रूप और आनन्दरूप कहने से द्वित्व का भाव आता है। अतः आत्मानन्द दुःखाभाव रूप ही है। इस प्रकार साख्य मत में आनन्दरूप आत्मा का श्रौत अभिप्राय 'आध्यात्मिक, अधिदैविक और आधिभौतिक त्रिविध दुःखों से मुक्ति' ही है।^{७४} इस प्रकार यहाँ भी साख्य मत श्रुति मतों से यथा कश्चित् साम्य रखने का प्रयास करती है आगे साख्यमत है कि मोक्ष को श्रुति आनन्दरूप इसलिए अंगीकार करती है, कि सासारिक बन्धनों में पड़े अज्ञान उसकी ओर आकृष्ट हो।^{७५} इस प्रकार साख्य के पुरुष, प्रकृति आदि सम्बन्धी मत श्रुतियों में भी मिलते हैं और कुछ अंश तक उनमें परस्पर साम्यता भी मिलती है। फिर भी उनमें परस्पर मतवैभिन्य का कारण है, रुचि-भेद और दृष्टिभेद से श्रुतियों को अत्यन्त प्राचीन काल से ही भिन्न-भिन्न प्रकार से समझा जाता रहा

है। अतः कालान्तर में ऐसे मतभेद और वैषम्य आ जाना कोई आश्चर्यजनक बात नहीं है।

यह ठीक है कि उपनिषद् में सांख्य के सकेतों को ढूँढने के लिए उपलक्षण रीति को उपादेय बताया गया है, लेकिन सकेत खोजने में अभेद स्थापन नहीं किया जाना चाहिए। जैसा कि प्रसिद्ध दार्शनिक अनीमा सेनगुप्ता इस तथ्य को नजर अंदाज करके एकत्ववादी उपनिषद् में एकत्ववादी सांख्य को स्वीकार करती है। सांख्य की तत्त्वमीमासा में 'तत्त्व' को सार मात्र मानने से अलग हटकर प्रकृति और पुरुष दो तत्त्वों की सत्ता स्वीकार की है। तत्त्व के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए 'युक्तिदीपिका' में आचार्य वार्षगण्य के मतावलम्बियों के कथन को ही भोजदेव कृत 'तत्त्वार्थप्रकाशिका' में भी उद्धृत कर तत्त्व को प्रलय पर्यन्त रहने वाला तत्त्व माना है—

आ प्रलय तिष्ठति यत्सर्वेषां भोगदायि च भूतानाम्।

तत्तु तत्त्वामिति प्रोक्तं, न शरीरं घटादि तत्त्वमतः॥

यही नहीं, सांख्य का द्वितत्त्ववाद वेद और उपनिषद् के साथ 'महाभारत' में भी मिलता है। यही कारण है कि सांख्य की प्रचीनता को ध्यान में रखते हुए लोकमान्य तिलक सम्भावनाओं को आगिग रूप से स्वीकार करते हुए सांख्य को सर्वप्राचीन दर्शन मानते हैं, जो वैदिक परम्परा में ही विकसित हुआ।^{७६} प्रो० गार्बे भी कहते हैं कि कपिल के ही सिद्धान्त में सर्वप्रथम मानव मन को पूर्ण स्वतंत्रता मिली और उसकी दार्शनिक शक्ति का प्रथम प्रकाशन हुआ।^{७७} यही कारण है कि उपनिषद् परम्पराभूत दर्शन पर विचार करते हुए मैक्समूलर^{७८} और पुशत्कर^{७९} सांख्य को भी सभी भारतीय विचारों का उपजीव्य माना है। औपनिषदीय पदावली की ही भाँति सांख्य के पदों का भी प्रयोग संस्कृत भाषा के लगभग सभी साहित्य में अविकल एवं असकृत् रूप से हुआ है। परिणामस्वरूप कुछ लोग उपनिषद् और सांख्य को समानान्तर मान लेते हैं। यद्यपि यह सत्य है कि सांख्य सर्वत्र अपने स्वरूप में नहीं मिलता है जिसका कारण है कथन का प्रकार जनश्रुति के आधार पर प्राप्त ज्ञान अथवा प्रतिपाद्य का स्वरूप।

सांख्यदर्शन आस्तिक दर्शन है, अथवा नहीं, यह विवाद का विषय है। मनु के मत में वेद के प्रामाण्य को मानने वाला ही आस्तिक है।^{८०} सांख्य आगम प्रमाणवादी है इसलिए वह आस्तिक

दर्शन है। यद्यपि ईश्वरवादी विचारकगण साख्य को आस्तिक दर्शन की परिधि में स्वीकार नहीं करते हैं।^{१९} लेकिन भाट्टमीमांसक कुमारिल भट्ट साख्य-योग, पाशुपत, पाचरात्र आदि को बौद्धदर्शन की ही भाँति वेद विरुद्ध मानते हैं।^{२०} क्योंकि साख्य यज्ञ में पशुबलि को स्वीकार नहीं करते हैं। वहीं दूसरी ओर भीमाचार्य ने 'न्यायकोष' में 'परलोकाद्यास्तित्ववादी' को आस्तिक और 'वेदमार्गमननुरुन्धान' को नास्तिक मानते हुए अद्वैत वेदान्त को भी साख्य के समान ही नास्तिक माना है। लेकिन आगम प्रमाणवाद के आधार पर साख्य और वेदान्त आस्तिक हैं। सत्त्वादिगुणों के कारण ऊर्ध्वाध लोको (परलोक अर्थात् पुनर्जन्म सम्बन्धी मत) की स्थिति साख्य का विश्वास है। लेकिन यह सब साख्य मत में त्रिगुण प्रकृति के अन्दर ही है, परम निश्चेयस या कैवल्य की प्राप्ति त्रिगुण के त्याग पर ही प्राप्य है। प्रो० कीथ भी साख्य को आस्तिक दर्शन मानते हैं। यहाँ तक की आचार्य पचशिख ने महाभारत^{२१} में वेद निन्दक की आलोचना की है। डा० राधाकृष्णन् के अनुसार महाकाव्य में वर्णित साख्य दर्शन ईश्वरवादी है। परिणामस्वरूप आप २४ तत्त्वों वाले साख्य को २६ तत्त्वों वाले (२६वाँ ईश्वर) दर्शन से बाद का मानते हैं।^{२२} लेकिन इसके विपरीत डा० सुरेन्द्र नाथ दासगुप्त २४ तत्त्व वाले साख्य को ही सर्व प्राचीन मानते हैं। लेकिन तत्त्व-संख्या के आधार पर साख्य की प्राचीनता सिद्ध करना इतना दुरुह कार्य था कि प्रो० हिरियन्ना ने साख्य के इतिहास को अन्धकारमय कहकर टाल गये हैं।^{२३} अतः प्रो० हिरियन्ना डा० राधाकृष्णन् के इस मत से सहमत हैं कि साख्य आज एक जीवित विश्वास नहीं है।^{२४} यह ठीक है कि सृष्टिपदार्थों के आधुनिक संश्लेषण और विश्लेषण की पद्धति तथा अनुसंधान यंत्रों का ज्ञान आदि विद्वान कपिल महर्षि को भले ही न रहा हो, लेकिन यह कम आश्चर्यजनक नहीं है कि साख्य और अर्वाचीन आधिभौतिकशास्त्र में तत्त्वतः समानता है। आज सृष्टि को सुसम्बद्ध किया जा सकता है किन्तु यह भी सच है कि अव्यक्त प्रकृति से अनेक विध सृष्टि के विकास के विषय में कपिल की अपेक्षा कुछ अधिक बताया भी नहीं जा सकता है। इस स्थिति में भी साख्य को एक जीवित विश्वास न मानते हुए उसकी प्राचीनता पर सन्देह करना असंगतपूर्ण तथ्य है।^{२५}

।

प० श्री कृष्ण शास्त्री तैलंग 'साख्यशास्त्र के कर्ता' नामक शीर्षक और महाभारत के टीकाकार नीलकण्ठ कृत 'भारतभावदीप'^{२६} में साख्य को वेदान्त दर्शन के रूप में स्वीकार किया

गया है, साथ में महर्षि कपिल को इसका उपदेष्टा मानते हुए इस दर्शन को सेश्वर माना है। इस भ्रम का कारण है महाभारतीय साख्य का सेश्वर होना और यहाँ प्रकृति का ईश्वर से पृथक् तत्त्व होने पर भी उसके सर्वथा अधीन होने के कारण अश, शरीर, कार्य इत्यादि रूप में कल्पित और कथित है। यही भ्रम शंकरभाष्य के टीकाकार गोविन्दानन्द कृत 'रत्नप्रभा'^{८६} में भी व्यक्त होती है। यहाँ टीकाकार ने दो प्रकार के साख्य माने हैं (१) वैदिक साख्य और (२) अवैदिक साख्य। इसी प्रकार पद्मपुराण में दो कपिल का उल्लेख है, जिसमें एक को वैदिक साख्य का और दूसरे को अवैदिक अर्थात् वेदविरुद्ध साख्य का उपदेश देते हुए बताया गया है।^{८७} इसका कारण है ब्रह्मसूत्रभाष्य^{८८} में श्वेताश्वरउपनिषद्^{८९} के सम्बन्ध में श्वेताश्वर कथित साख्य को वेद विरुद्ध कहा गया है, और इससे सम्बद्ध कपिल को विष्णु अवतार वासुदेव कपिल, जिसे अनेक ग्रन्थों में साख्य प्रणेता माना गया है, से भिन्न माना गया है।

प्रकृति या ज्ञान के साधन को महत्त्व देने वाले पुराण एवं महाभारत में प्रकृतवादा कहा गया है, जो साख्य का ही वाचक है।^{९०} विष्णुपुराण, जिसे डा० राधाकृष्णन महापुराणों में मानने का आग्रह करते हैं, में शिव और ब्रह्म दोनों प्रकृति को ही सक्रिय तथा पुरुष को निष्क्रिय मानने वाले सिद्धान्त को 'साख्य' कहते हैं।^{९१} इसी प्रकार गुणरत्न 'षड्दर्शनसमुच्चय' में मौलिक साख्य को बहुप्रधानवादी माना गया है।^{९२} प्रकृति और पुरुष के संयोग से प्रथमोत्पादित 'महत्' तत्त्व का उल्लेख 'विश्वात्मा' के रूप में पुराणादि^{९३} में मिलता है जो साख्य की प्रकृति सिद्धान्त के अनुकूल है, यथा मत्स्यपुराण^{९४} में ब्रह्मा—विष्णु—महेश को 'महत्' से उत्पन्न माना गया है, जो क्रमशः रजस—सत्त्व—तमस गुण की प्रधानता से युक्त है। इसी तरह वायु पुराण^{९५} में भी साख्य प्रतिपादित 'महत्' को ईश्वर या ब्रह्म माना गया है जो अपने अन्दर समस्त जीवनों और शरीरों को धारण किए हुए है तथा प्रत्येक व्यक्तित्व रूप जीव इस अनंत विश्वात्मा का अंशमात्र है। महाभारत^{९६} में प्रकृति जो परिवर्तित होती है को अविद्या और पुरुष जो सभी प्रकार के परिवर्तनों से उन्मुक्त है, को 'विद्या' कहा गया है।

श्रीमद्भागवद् पुराण के 'साख्य प्रकरण' में महर्षि कपिल माता देवहूति से कहते हैं "मैं जो पुरुष मुझमें चित्त लगाकर श्रद्धापूर्वक एक बार भी इस-साख्य ज्ञान को सुन लेता है अथवा दूसरे के

प्रति कथन करता है, वह मेरे परम पद को प्राप्त करता है”।^{१००} यही नहीं, महत् तत्त्व को ‘मत्स्यपुराण’ में ब्रह्मा की उपाधि भी माना गया है, जिससे वे सर्वज्ञ, सर्वेश्वर, सर्वकर्ता, सर्वपालक तथा सर्वराहता कहलाए।^{१०१} महाभारत के शांतिपर्व में भी कहा गया है “साख्य के समान कोई ज्ञान नहीं और योग के समान कोई बल नहीं”^{१०२} शंकराचार्य साख्य दर्शन और उपनिषद् के बीच निहित भेदों को व्यक्त करते हैं, जैसे कि उपनिषद् के ईश्वरवाद के विपरीत साख्य निरीश्वरवादी है, उपनिषद् के प्रज्ञानात्मक ब्रह्माद्वयवाद के विपरीत साख्य का द्वैतवाद, उपनिषद् के विवर्तवाद के विपरीत प्रकृतिपरिणामवाद और उपनिषदीय एकात्मवाद को विपरीत साख्य का पुरुषबहुतत्त्ववाद। फिर ब्रह्मसूत्रभाष्य^{१०३} में कहते हैं “अध्यात्मविषयक अनेक स्मृतियों के होने पर भी साख्ययोग स्मृतियों में ही निराकरण में प्रयत्न किया गया है क्योंकि ये दोनों लोक में परमपुरुषार्थ के साधन के रूप में प्रसिद्ध हैं शिष्ट महापुरुषों द्वारा गृहीत हैं तथा “तत्कारण साख्ययोगभिपन्न ज्ञात्वा देव मुच्यते सर्वपाशैः”^{१०४} इत्यादि श्रौत लिङ्गों से युक्त हैं। प्रो० गार्बे का मत है कि साख्य दर्शन का उद्भव उपनिषदों के ‘प्रज्ञानाद्वैतवाद’ के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया थी।^{१०५} लेकिन यह मत उचित नहीं है, क्योंकि कारिकाओं से पूर्व का साख्य मत औपनिषदीय धारणा के काफी करीब है फिर ऐसी मान्यता मात्र शंकराचार्य की है कि उपनिषदों में मात्र प्रज्ञानाद्वैतवाद ही है। जबकि ब्रह्मदत्र, भर्तृप्रपञ्च भास्कर इत्यादि वेदान्तियों ने औपनिषदीय धारणा को ब्रह्मपरिणामवादी बताया है, फिर प्रकृतिपरिणामवाद का विरोध कहाँ तक उचित है?

महाभारत में अनेक स्थलों पर साख्य के सम्बन्ध में ईश्वरवादी होने के साक्ष्य मिलते हैं। यहाँ तक कि शांतिपर्व में आचार्य आसुरि को अक्षर ब्रह्म का प्रतिपादक बताया गया है^{१०६} और साख्य दार्शनिक के सम्बन्ध में उनका ‘यथा श्रुतिनिदर्शिनः’, ‘ब्राह्मणस्तत्त्वदर्शिनः’^{१०७} इत्यादि कथन ईश्वरवादी होने की पुष्टि करता है। गीता में भी साख्य के प्रकृति के अधिष्ठाता और प्रेरक रूप में ईश्वर का कथन हुआ है — जैसे हे अर्जुन! मेरी अध्यक्षता में ही प्रकृति चराचर जगत् को उत्पन्न करती है और इस कारण से सृष्टिचक्र सदा घूमता रहता है।^{१०८} इस प्रकार पुराण, महाभारत और गीता में प्रकृति को परमेश्वर से अभिन्न बताते हुए उसका ही एक रूप या अंश अथवा उससे ही उत्पन्न माना गया है। यही कारण है कि अनेक विद्वान इस साख्य परम्परा को विशुद्ध मौलिक साख्य मानने से इकार करते हैं। इस विषय में लोकमान्य तिलक का मत है कि — “महाभारत में साख्य मत का निर्णय कई अध्यायों में किया गया है। परन्तु उसमें वेदान्त

मतों का भी सम्मिश्रण हो गया है। इसलिए साख्य के शुद्ध साख्यमत को जानने के लिए दूसरे अन्य ग्रन्थों को भी देखने की आवश्यकता है। इस काम के लिए उक्त साख्यकारिका की अपेक्षा कोई भी अन्य अधिक प्राचीन ग्रन्थ इस सम्बन्ध में उपलब्ध नहीं है।^{१०६} यही नहीं, और आगे कहते हैं। गीता में साख्यवादियों के द्वैत पर अद्वैत परब्रह्म की छाप लगी हुई है।^{११०} उक्त मत का समर्थन करते हुए प्रो० गार्बे भी मानते हैं कि साख्य एक स्वतंत्र मस्तिष्क की उपज होने के साथ-साथ महाभारत के रचना के पूर्व ही विकसित हो चुका था।^{१११} प्रो० जैकोबी साख्य दर्शन को भौतिकवादी मानते हुए इसका विकास औपनिषदीय परम्परा से मानने का विरोध करते हैं, लेकिन डा० कीथ इसके विरुद्ध कहते हैं, स्पष्टतः साख्य विशुद्ध अमिश्रित भौतिकवादी विचारधारा से कदापि कथमपि विकसित नहीं हो सकता। इसका जन्म तथा विकास ऐसे भौतिकवाद से मानना पड़ेगा जिसका पूरक अध्यात्मवाद रहा हो। इस प्रकार फिर वही समस्या हमारे समक्ष उपस्थित होती है कि भौतिकतत्त्वों के विरुद्ध पुरुषों की सत्ता स्थापित करने वाली विचारधारा कहाँ से आई? इसका सरल और स्पष्ट उत्तर है कि यह विचारधारा उपनिषदों से ही विकसित हुई है।^{११२} जैकोबी महोदय का यह विचार कि साख्य एक पूर्ववर्ती भौतिकवादी संप्रदाय का ही परिष्कृत रूप है, प्रमाणित नहीं होता है। परमार्थ सत्ता तथा आत्मा के स्वातंत्र्य पर आग्रह रहने के कारण साख्य ने मानसिक प्रतीति सबधी समस्त भौतिकवादी विचारों के विरुद्ध प्रचार को अपना लक्ष्य बनाया साख्य के विकास में हमें कोई भी अवस्था ऐसी प्रतीत नहीं होती। जहाँ पर इसका भौतिकवाद के साथ साम्य प्रदर्शित किया जा सके।^{११३}

अश्वघोष के 'बुद्धचारित' में हमें महात्मा बुद्ध तथा उनके भूतपूर्व शिक्षक 'अराड' की भेट का वर्णन मिलता है, जो साख्यसिद्धान्तों को मानता था। यद्यपि उनमें ईश्वरवादिता का प्रभाव था। यह अधिक संभव प्रतीक होता है कि साख्य का सबसे पूर्व का रूप एक प्रकार का यथार्थवादी ईश्वरवाद था, जो उपनिषदों के विशिष्टाद्वैत के समीप पहुँचता है। साख्य के इस प्रकार के रूप को तो उपनिषदों के उपदेशों का युक्तियुक्त परिष्कृत रूप माना जा सकता है। किन्तु द्वैतवादी साख्य को, जो पुरुषों के अनेकत्व तथा प्रकृति की स्वतंत्रता पर बल देता है, और परमतत्त्व के वर्णन को बिल्कुल छोड़ देता है, उपनिषदों की शिक्षाओं के अनुरूप किसी भी अवस्था में नहीं कहा जा सकता। प्रश्न उठता है कि साख्य ने तो परमतत्त्व के सिद्धान्त को

सर्वथा छोड़ दिया, वह कैसे हुआ क्योंकि इसको साथ लेकर ही तो सांख्य दर्शन को सतोष जनक माना जा सकता था। बौद्धदर्शन के उदय के पश्चात् तक सांख्य ने एक सुव्यवस्थित दर्शन का रूप धारण नहीं किया था। जब बौद्धधर्म ने यथार्थवाद को चुनौती दी, तो सांख्य ने उस चुनौती को स्वीकार किया। परिणामस्वरूप सांख्य ने आत्माओं तथा प्रमेय पदार्थों की यथार्थता के पक्ष में युक्तियुक्त आधार पर तर्क उपस्थित किया। जब इस दर्शन का विकास विशुद्ध युक्तियुक्त आधार पर हुआ तो इसे बाध्य होकर यह स्वीकार करना पड़ा कि ईश्वर की सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं है।^{११४} 'विष्णुसहस्रनाम' की व्याख्या करते हुए शंकराचार्य 'व्यास स्मृति' के एक श्लोक^{११५} को उद्धृत करते हैं, जिसके अनुसार सांख्य 'शुद्धात्मतत्त्व विज्ञान' है। अपने सैद्धान्तिक पर्यवेक्षण के द्वारा आत्मा को निष्फल, निष्क्रिय, निरवद्य, प्रकृति व्यतिरिक्त आदि सिद्ध करने के कारण सांख्यशास्त्र का यह नाम अन्वर्थक है।

ब्रह्मसूत्र के रचनाकार महर्षि बादरायण और उसके भाष्यकार शंकराचार्य ने तर्जनाद में सांख्य का युक्तिपूर्वक खण्डन करने के साथ कई स्थानों पर सांख्य के उपनिषदमूलक होने का भी खण्डन किया है।^{११६} शंकराचार्य सांख्य को वेदान्त का 'प्रधानमल्ल' (प्रमुख प्रतिपक्षी) मानते हैं। उनके अनुसार सांख्य द्वैतवादी होने के कारण श्रुतिमूलक (उपनिषद्) नहीं है। इस खण्डन विवाद का कारण ऐसा लगता है कि सांख्य इसके पूर्व श्रुतिमूलक माना जाता रहा हो। अतः सभावना है कि सांख्य अपने प्रारम्भिक रूप में श्रुतिमूलक और ईश्वरवादी रहा हो। बाद में बौद्ध-जैन के प्रभाव के कारण निरीश्वरवादी और वस्तुवादी हो गया हो।^{११७} यद्यपि सांख्य निरीश्वरवादी और द्वैतवादी भले हो गया हो। लेकिन (१४वीं-१६वीं सदी) में सांख्य को उसके श्रुतिमूलक होने की धारणा शंकराचार्य के एक अन्य खण्डन विद्या में झलकती है।^{११८} यह अवश्य है कि सांख्य मत का जो एक मात्र प्रतिनिधि ग्रन्थ माना जाता है, वह 'सांख्य कारिका' है। जो द्वैतवादी, निरीश्वरवादी और वस्तुवादी सांख्य का उल्लेख करती है, फिर सांख्य परम्परा उपनिषदीय परम्परा से भी पुरानी थी। अतः उसके कुछ मामलों में उत्तर होना स्वाभाविक है। एक लम्बे समयोपरान्त सांख्यप्रवचनसूत्र और उसके भाष्य (१४वीं-१६वीं सदी) में सांख्य को ईश्वरवादी मानने की वकालत की गई थी।

स्पष्ट है कि सांख्य के प्रारम्भिक स्वरूप के रावध मे मतभेद है। लेकिन यह रावध है कि सांख्यदर्शन अपने अस्पष्ट वैज्ञानिक स्वरूप के साथ अत्यन्त प्रचीन काल से विद्यमान रहा है। फिर भी किसी अकाट्य प्रमाण के अभाव मे इसका उद्भव काल का निर्धारण मुश्किल ही नहीं, असम्भव भी प्रतीत होता है।

पाद टिप्पणी .

१ — द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समान वृक्ष परिष्वजाते । तयोस्य पिप्पल स्वाद्वत्त्यश्नन्नन्योऽभि चाकशीति ।।

ऋग्वेद — १/१६४/१२० ।।

२ — Radhakrishnan , Indian Philosophy, Pt-I, pp -81-85

३ — ऋग्वेद १०/२७/१६

४ — Origin & development of Samkhya system of thought, pp, 6-7

५ — Journal of Vedic studies, vol-I, Pt -II, The Vedas and their religious teaching, vol -I, pp-1-19

६ — शास्त्री, प० उदयवीर, सांख्य दर्शन का इतिहास, पृ० — ६

७ — भागवद् पुराण — ३/२५/१

८ — महाभारत और पुराणों में सांख्य दर्शन, पृ० — ३

९ — Origin & development of Samkhya system of thought, pp-25-28, 38-39, 44, 106

१० — History of Indian Philosophy, vol -I, pp-216-218, vol -III, pp- 470-475

११ — बृहदा० उप० — २/४ व १४, ३/४ व २, ४/३ व १५, मुण्डकोपनिषद्—३/१

१२ — कठोपनिषद् — ३/१६ व ११, ६/७ से ११

१३ — प्रश्नोपनिषद् — जिसके सोलह तत्त्वों की सत्ता के साथ सांख्य के सूक्ष्म शरीर की तुलना। ऋग्वेद

१०/१२/१, महाभारत — १२/३११,३

१४ — Radhakrishnan , Indian Philosophy, Pt-I, pp-129, Keith, Samkhya system, pp-14-15, E.N

नृसिंहतापनीय — 'गर्भ' तथा 'चूलिका' मे सब सांख्य के सिद्धान्तों से अत्यन्त प्रमाणित है।

- १५— मैत्रायणी उप० — ३/२, छान्दोग्य उप० — ६/३
- १६— मैत्रायणी उप० — २/५, ५/२ कुछ विद्वान तीनो गुणो के विचार को छान्दोग्य उपनिषद् में वर्णित तीन रगो से सबध समझते हैं, जिनकी पुनरावृत्ति श्वेताश्वर उपनिषद् में भी की गई है।
- १७— मैत्रायणी उप० — ६/१०, Keith, Samkhya system, pp-60, साख्य में ऐसा विषय विवरण सहित कम है, जो उपनिषदों में किसी न किसी स्थान पर न मिल सके।
- १८— Samkhya system, pp-59-61
- १९— Samkhya system, pp-60, The great epic of India, pp-81ff, Garbe Samkhya Philosophy pp-3ff
- २०— Origin & development of samkhya system of thought pp-26-29
- २१— Glimpses of Upanishad, C H I, Vol-I, pp-64-71
- २२— छान्दोग्य उपनिषद्— ४/१/४
- २३— Glimpses of Upanishad, C,H,I, Vol-I, pp-70-74
- २४— छान्दोग्य उपनिषद्— ६/३/३ और ४
- २५— साख्य दर्शन का इतिहास, पृ० ४०-४१
- २६— गीता रहस्य, पृ०— १५४-१६०
- २७— बृहदारण्यक उपनिषद्— १/४/३
- २८— बृहदारण्यक उप०— १/२/५ व १/४/६
- २९— Evolution of Samkhya school of thought, pp-59-69, Birds eye view of Upanishad, Cambridge history of India, Vol-I, pp-41-62
- ३०— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-1, pp-213-214
- ३१— Samkhya system, p-7
- ३२— मिश्र, डॉ० आद्याप्रसाद, साख्य दर्शन का इतिहास, पृ०— २२-२५
- ३३— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-I, pp-409-411
- ३४— महाभारत— १४/५०व८
- ३५— महाभारत—१२/३०६, ३६-४०
- ३६— महाभारत—१२/३०७, २०

- ३७— महाभारत — १२/३५०, २५-२६, १२/३५१, २-४
- ३८— महाभारत — १४/४०-४२
- ३९— महाभारत — १२/२१६, १२/३२१, ६६-११२,
- ४०— महाभारत— १२/२७४
- ४१— साख्य प्रवचन भाष्य— १/१२७
- ४२— योगभाष्य और तत्त्ववैशारदी— योगसूत्र १/३६ पर
- ४३— साख्य प्रवचन भाष्य— ६/६८
- ४४— मिश्र, डॉ० आद्याप्रसाद, साख्यदर्शन का इतिहास, पृ०— २७
- ४५— श्वेताश्वर उपनिषद्— ५/२
- ४६— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/१
- ४७— श्वेताश्वर उप०— ५/२
- ४८— श्वेताश्वर उप०— ६/१३
- ४९— Samkhya system, p-46 ff
- ५०— Samkhya system, p-16
- ५१— श्वेताश्वर उपनिषद्— १/८, १/६व ४/५, १/१०, ४/१० और ४/६
- ५२— साख्यसूत्र— ५/१२
- ५३— श्वेताश्वर उपनिषद् भाष्य— 'इदानीं तेजोऽबन्ध लक्षण प्रकृतिछान्दोग्योपनिषत्प्रसिद्धामजारूपकल्पनया दर्शयति अजामेकामिति'
- ५४— ब्रह्मसूत्रभाष्य— १/४/६; श्वेताश्वर उपनिषद्— १/१ और १/३
- ५५— श्वेताश्वर उपनिषद्— ४/१०
- ५६— श्वेताश्वर उपनिषद्— ४/११
- ५७— कठोपनिषद्— ३/१०/११, साथ में ६/७/११
- ५८— श्वेताश्वर उपनिषद्— १/६, ४/५, १/१०
- ५९— छान्दोग्य उपनिषद्— ६/२/१३
- ६०— मिश्र, डॉ० आद्याप्रसाद, साख्य दर्शन का इतिहास, पृ०— ३४-३५

- ६१— सत्यार्थ प्रकाश, खण्ड II, अध्याय IV-‘प्रकृति ओर तीन गुण’
- ६२— Samkhya system, pp 18-20
- ६३— Origin & development of Samkhya of thought, ff 35-37
- ६४— Indian Philosopsy ,Pt- II , pp 250-251
- ६५— Samkhya system, p- 39 &fn
- ६६— Bhandarker commemoration vol, p-160
- ६७— गीता रहस्य, पृ०— ५२७—५२८
- ६८— श्वेताश्वर उपनिषद्— १/४
- ६९— Samkhya system, p-11
- ७०— छान्दोग्य उपनिषद्— एष आत्मा अपहृतयाष्मा विजरो विमृत्युर्विशोकोऽविजिघत्सोऽपिपास (८/१/५)
- ७१— छान्दोग्य उपनिषद्— योऽशनायापिपासशोक मोह जरा मृत्युमत्येति (३/५/१)
- ७२— साख्य सूत्र —नाद्वैतश्रुतिविरोधो जातिपरत्वात्(१/१५४), नाद्वैतमात्मनो लिगात् तद्भेद प्रतीते (५/६१),
न श्रुति विरोधो रागिण वैराग्याय तत्सिद्धे (६/५१)
- ७३— नैकस्यानन्दाधिद्रपत्वे द्वयोर्भेदात् ।।साख्यसूत्र—५/६६।।
- ७४— दुखनिवृत्तेर्गौर्षः ।।साख्यसूत्र—५/६७।।
- ७५— विमुक्ता प्रशसामन्दानाम् ।।साख्यसूत्र—५/६८।।
- ७६— गीता रहस्य, पृ०— १४६—१५०
- ७७— Philosophy of Ancient India, p- 30
- ७८— Six system of Indian Philosophy, p- 320 ff
- ७९— Studies in the Epics and Puranas, p-14
- ८०—“नास्तिको वेद निन्दक” ।। मनु स्मृति— २/११६।।
- ८१— Indian philosophy vol -II, p 20
- ८२— तन्त्रवार्तिक — १/३/४
- ८३— महाभारत— १२/२१८
- ८४— Indian philosophy, Vol-II, p-253 fn3

८५— Outline of Indian philosophy, p-267

८६— Indian philosophy, vol -II p-23, Outline of Indian Philosophy, p-267

८७— गीता रहस्य, पृ०— १५२-१५३

८८— महाभारत. शांतिपर्व— २१८/२०, २१ और ३००/२ की टीका पर

८९— “कपिल शब्द मात्रेण साख्यकर्त्ता श्रौत इति भ्रान्तिरयुक्ता, तस्य द्वैतवादिन सर्वज्ञत्व भोगात्। अत्र च सर्वज्ञान सम्भृतत्वेन श्रुत कपिलोवासुदेवाश् एव। स हि सर्वात्मत्वज्ञान वैदिक साख्यमुपदि शतीति सर्वज्ञ इति भाव”

९०— ब्रह्मसूत्र भाष्य — २/१/१ पर डॉ० बेल्लकर की टिप्पणी, पृ० — ४

९१— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/१ “यातु श्रुति कपिलस्य ज्ञानातिशय प्रदर्शयन्ति, न तथा श्रुति विरुद्धमपि कपिल मत श्रद्धातुशक्यम्, कपिलमति श्रुति सामान्यमात्रत्वात्, अन्यस्य च कपिलस्य सगरपुत्राणा प्रतप्तुर्वा सुदेवनाम्न स्मरणात्।

९२— श्वेताश्वर उपनिषद्— ५/२

९३— ज्ञानव्यक्तमित्युक्त ज्ञेयो वै पचविशक । तथैव ज्ञानमव्यक्तविज्ञातापचविशक ।। ब्रह्मपुराण, २४३-२४६, महाभारत— १२/३०६/४० व १२/३०७/६

९४— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-664, Fn-3

९५— ‘मौलिक साख्या हि आत्मानमात्मान प्रति पृथक् प्रधान वदन्ति’

९६— भागवत पुराण— १/३/२२३, अविज्ञेय ब्रह्माग्रे समवर्तत— विष्णुपुराण

९७— सविकारात् प्रधानातु महत्तत्त्व प्रजायते। महानित्य यत् ख्यातिर्लोकाना जायते सदा।

गुणेभ्य क्षोभ्यमानेभ्यस्त्रयो देवा विजाज्ञिरे। एकमूर्तिस्त्रयो भागा ब्रह्मविष्णुमहेश्वरा ।।

९८— चौथा अध्याय, वायुपुराण

९९— महाभारत— १२/११४१६

१००— श्रीमद्भागवद् पुराण— ३/३२/४३

१०१— सविकारात्प्रधानातु महत्त्वमजायत। महानिती अत ख्यातिर्लोकाना जायते तदा।। मत्स्यपुराण।।

१०२— नास्ति साख्यसमज्ञानं, नास्ति योगसम बलं ।। महाभारत शांतिपर्व— ३१६/२।।

१०३— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/४

- १०४— श्वेताश्वर उपनिषद्— ६/१३
- १०५— Samkhya, pp-189, XI of Encyclopaedia of Religious & Ethics
- १०६— महाभारत शान्तिपर्व — २१८/१४
- १०७— महाभारत शान्तिपर्व — ३०२/२१
- १०८— श्रीमद्भागवत् गीता — ६/१०
- १०९— गीता रहस्य, प्रकरण "कपिल साख्य शास्त्र", पृ० — १६१
- ११०— १०९— गीता रहस्य, प्रकरण "कपिल साख्य शास्त्र", पृ० — १७५
- १११— Samkhya Philosophy, pp-54-59
- ११२— Samkhya system, pp-58, Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-251
- ११३— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-217
- ११४— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-219
- ११५— शुद्धात्मात्त्वविज्ञानम् साख्यमिति अभिधीयते — व्यासस्मृति
- ११६— ब्रह्मसूत्र भाष्य — १/४/१-३, १/१/५-११, २/१/१-३
- ११७— शर्मा, सी० डी०, भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन, पृ० — १३७
- हिरियन्ना, भारतीय दर्शन की रूपरेखा, पृ० २६७
- ११८— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/१-१०

द्वितीय अध्याय

सांख्य दर्शन का विकास

साख्य दर्शन दार्शनिक विचारों के उदाहरण भारत में अत्यन्त प्राचीन काल से प्राप्त होती है। जिसमें साख्याचार्यों की एक लम्बी गुरु-शिष्य परम्परा वैदिक काल से ही श्रुति प्रमाणित है। साख्यमत की प्रतिष्ठा परमर्षि कपिल द्वारा गाना जाता है, तदोपरान्त अनेक साख्याचार्यों ने इस मत को पोषित और पल्लवित किया, किन्तु आचार्य ईश्वर कृष्ण आज एक मात्र प्रमाणित कृतिकार हैं, जिसके द्वारा साख्यमत की सुसंवद्ध सैद्धान्तिक प्रतिष्ठा प्राप्त हुई, साख्यमत के प्रमुख आचार्यों संबंधी विवरण इस प्रकार हैं -

(I) महर्षि कपिल

साख्य मत का प्रवर्तक महर्षि कपिल को माना जाता है, यद्यपि उनकी ऐतिहासिकता को लेकर अनिश्चय की स्थिति है। डा० कीथ^१ यह मानते हैं कि महाकाव्य में दार्शनिक विवेचन के सन्दर्भ में महर्षि कपिल का स्थान महत्वपूर्ण है। किन्तु वे महर्षि कपिल को ऐतिहासिक व्यक्ति नहीं मानते। उनके मत में 'कपिल' पद का प्रयोग शंकराचार्य ने 'हिरण्यगर्भ' के रूप में किया है तथा संस्कृत साहित्य में कपिल की एकात्मकता अग्नि, विष्णु शिव आदि से की जाती है। डॉ० हरिदत्त शर्मा^२ भी मानते हैं कि कपिल की ऐतिहासिकता के संबंध में कोई प्रबल प्रमाण नहीं मिलता। डा० एस० राधाकृष्णन् की ब्रह्मसूत्र, अग्न्यावतार, विष्णुवातार आदि अनेक प्रकार के वर्णन देखकर महर्षि कपिल को आख्यानात्मक अर्थात् काल्पनिक ही मानते हैं। डा० कविराज^३ के अनुसार नाथ सम्प्रदाय तथा प्राचीन रसायनशास्त्र के अनुयायियों के साहित्य में भी उनको 'सिद्ध' माना गया है। ऐसा ही मत भगवद्गीता में भी मिलता है। किसी न किसी रूप में किए गये अपने वैयक्तिक प्रयत्नों से प्राप्त हुई, जन्म-सिद्धि के दृष्टान्त रूप से उनका प्रायेण उल्लेख किया जाता है। योगसूत्रभाष्य में एक सूत्रात्मक उद्धरण^४ प्राप्त हुआ, जिसे आचार्य वाचस्पति मिश्र पञ्चाशिखाचार्य को मानते हैं। जिससे स्पष्ट होता है कि कपिल महर्षि ने 'तन्त्र' अर्थात् गूढ़ ज्ञान (नागत साख्य सिद्धान्त अथवा पष्टितन्त्र) का उपदेश अपने जिज्ञाशु शिष्य को दिया था। निर्माणकाय की कल्पना से ध्वनित होता है कि गुरु का अपना कोई भौतिक शरीर नहीं था और इसलिए शिष्य आसुरि के सम्मुख उनका प्रकट होना कोई ऐतिहासिक घटना नहीं है किन्तु इस

अर्थ में यह घटना निःसन्देह ऐतिहासिक थी कि शिष्य आसुरि एक ऐतिहासिक व्यक्ति थे, जिनके द्वारा साख्य मत का उद्धार काल विशेष में होने वाली वास्तविक घटना थी। जिसका उल्लेख भागवद् पुराण^५ में किया गया है।

डा० कविराज 'निर्माण चित्तधिष्ठाय'— के कारण महर्षि कपिल को लोक स्वीकृत अर्थ में ऐतिहासिक नहीं मानते हैं। वे निर्माणचित्त पद का अर्थ निर्माणकाय करते हैं, इसे 'पाद टिप्पणी—' में स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि 'निर्माणकाय' और 'निर्माणचित्त' वास्तव में एक ही हैं। आचार्य पतञ्जलि, व्यासदेव, पचशिख, उदयन आदि 'निर्माणकाय' का प्रयोग इसी अर्थ में करते हैं। यही नहीं बौद्ध लेखकों ने भी प्रचलित 'काय' शब्द का प्रयोग इसी अर्थ में किया है। वास्तव में सिद्ध चित् और काय की आश्चर्यजनक एकता उत्पन्न कर देती है, परिणामस्वरूप उससे उत्पन्न वस्तु 'चित्त' और 'काय' दोनों ही कही जा सकती हैं। निर्वाण प्राप्त करने के पूर्व महर्षि कपिल ने एक सिद्ध देह धारण किया था तथा शिष्य आसुरि को साख्य ज्ञान का रहस्य प्रदान करने के लिए उनके सम्मुख प्रकट हुए थे।^६ लेकिन अन्य अवतारों को ऐतिहासिक मानकर विष्णु को इस पञ्चम अवतार, जिसका विस्तृत जीवन—परिचय भागवत पुराण के तीसरे स्कन्ध में मिलता है, को अनैतिहासिक कैसे माना जा सकता है। दूसरी तरफ शिष्योपदेश घटना को ऐतिहासिक मानना परन्तु गुरु को अनैतिहासिक मानना अत्यन्त विरोधाभासपूर्ण है। डा० कविराज महर्षि कपिल को सिद्ध—पुरुष मानकर स्वरचित अयोनिज शरीरवाला मानते हैं किन्तु शरीर को अभौतिक मानना सगतपूर्ण नहीं है।^७

महर्षि पतञ्जलि, व्यासदेव और वाचस्पति मिश्र निर्माणचित्त और निर्माणकाय को परस्पर भिन्न मानते हैं तथा निर्माणकाय अर्थात् सिद्ध देह को भी वे भौतिक ही मानते हैं। योगसूत्र में^८ पाँच प्रकार के सिद्धियों—जन्म, ओषधि, मन्त्र, तप, समाधि का वर्णन है। इसमें प्रथम जन्मसिद्धि का उल्लेख महर्षि कपिल के सबध में होता है। इसके स्वरूप के सबध में योगसूत्रभाष्य में 'देहान्तरिताजन्मनासिद्धि'^९ अर्थात् किसी जन्म में सम्पादित एक अथवा अनेक विशिष्ट कर्मों के फलस्वरूप जन्मान्तर में किसी दृष्ट साधन अथवा प्रयास के बिना ही परिचिन्तज्ञता, दूरदर्शन आदि विशिष्ट शक्तियों का अविर्भाव^{१०} कहा गया है। यहाँ योगभाष्य^{११} का मत है कि सिद्ध योगी जब अपने विद्यमान शरीर और इन्द्रियों में परिणत करना चाहता है, तब उस दूसरी योनि के

शरीर और इन्द्रियो की प्रकृतियाँ—उनके उपादान कारण—उनकी उत्पत्ति में सहायक होती है। इस सबध में आचार्य वाचस्पति मिश्र भी मानते हैं कि सांख्ययोग के अनुसार सभी शरीरों की प्रकृति पृथ्वी इत्यादि भूत है और समस्त इन्द्रियो की प्रकृति 'अस्मिता' (अहकार) है और सिद्ध योगी भी अयोनिज सिद्ध देह की रचना पृथ्वी आदि भूतों से ही करता है। ऐसे ही इनके निर्माणचित्त होते हैं, जो मौलिकचित्त से भिन्न होते हैं। जैसा कि योगसूत्र में माना गया है, इसके भाष्यकार व्यासदेव^{१२} कहते हैं कि चित्त के उपादान कारण 'अस्मिता' को लेकर सिद्धयोगी स्वरचित शरीरों के लिए पृथक्-पृथक् चित्त की रचना करते हैं।

उदयनाचार्य भी मानते हैं कि निर्माणकाय को निर्माणचित्त का उपलक्षण समझना चाहिए, उससे अभिन्न नहीं है।^{१३} इसके समर्थन में भाष्यकार वात्स्यायन ने भी योगी के पृथक्-पृथक् इन्द्रियो तथा शरीरों की रचना का उल्लेख किया है।^{१४} नैयायिक मन को नित्य मानकर मन और शरीर को पृथक् करते हैं और कहते हैं कि जब योगी सिद्धि के बल पर अयोनिज शरीर एवं इन्द्रियो की रचना करता है, तो वह मुक्त आत्माओं के बेकार हुए मनो को लेकर पूर्वकृत कर्मों के फल के रूप में विषयोपलब्धियों का भोग कर लेता है। अतः निर्माणकाय और निर्माण चित्त एक नहीं है। आचार्य हरिहरानन्द आरण्यक^{१५} महर्षि कपिल को ऐतिहासिक मानते हुए शंकराचार्य के उद्धरण पर 'कपिल' को 'हिरण्यगर्भ' से तादात्म्य कर अनेतिहासिक मानने का खण्डन करते हुए कहते हैं कि भगवान् हिरण्यगर्भ योग के मूल वक्ता हैं, जैसा कि 'हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता—नान्यन पुरातन' इत्यादि उद्धरण महाभारत में मिलते हैं। इस कथन में 'हिरण्यगर्भ' शब्द परमर्षि कपिल का ही नामान्तर है, जैसा कि 'विद्यासदायवन्तमादित्यस्थ समाहित' इत्यादि अन्य महाभारतीय कथन में कहा गया है कि 'हिरण्य' अर्थात् अत्युज्ज्वल प्रकाशशील ज्ञान है, 'गर्भ' अर्थात् आन्तरिक सार जिसका वह पूर्ण सिद्ध विश्वाधीश 'हिरण्यगर्भ' है। जन्मसिद्ध, धर्मज्ञान आदि गुणों की समता के कारण महर्षि कपिल का एक नाम 'हिरण्यगर्भ' भी था।

प्राचीन भारतीय साहित्य में महर्षि कपिल के अनेक रूपों का उल्लेख है। अतः उनका व्यक्ति परिचय विवादास्पद रहा है। महर्षि कपिल को अग्न्यावतार अथवा ब्रह्मसुत अथवा विष्णवातार माना जाता है। श्वेताश्वर उपनिषद् में सांख्य दर्शन एवं महर्षि कपिल का उल्लेख

साथ-साथ हुआ है।^{१६} महाभारत के गीता^{१७} और शान्तिपर्व^{१८} में महर्षि कपिल को साख्य मत का प्रवर्तक कहा गया है। वनपर्व के सगरपाख्यान में महर्षि कपिल को वासुदेव कहा गया है,^{१९} तो वाल्मीकि रामायण के बालकाण्ड^{२०} में सगरपुत्र और वासुदेव कपिल-सबधी घटना का सविस्तार वर्णन हुआ है। यही नहीं, भागवद् पुराण में कर्दम ऋषि और देवहुति से उत्पन्न 'कपिल' को विष्णु अवतार माना गया है, जो साख्य प्रवर्तक के रूप में प्रसिद्ध हुए।^{२१} लेकिन दूसरी ओर महाभारत^{२२} और वायुपुराण^{२३} के आधार पर महर्षि कपिल को अग्न्यावतार माना जाता है, तो महाभारत^{२४} में ही महर्षि कपिल को भगवान् ब्रह्मा के सप्तपुत्रों में से एक मानते हैं उन्हें साख्य विशारद द्वारा सजापित किया गया है। इस महाभारती मत के समर्थन में गोडपादाचार्य 'साख्यकारिकाभाष्य' में 'इह' भगवान् 'ब्रह्मसुतो कपिलो नाम' कहा है। द्वाविंशति-सूत्री 'तत्त्वसमास' की 'सर्वोपकारिणी' नामक टीका में भी महाभारत की भाँति कपिल नामक दो पृथक्-पृथक् ऋषियों का उल्लेख है, जिसमें एक को 'तत्त्वसमास' का रचयिता तथा दूसरे को 'साख्यप्रवचनसूत्र' का रचयिता कहा गया है। इसमें पहले को विष्णु और दूसरे को अग्नि का अवतार माना गया है। प० श्री कृष्णशास्त्री तैलग महर्षि कपिल को ब्रह्मसुत मानते हैं, परन्तु अपने स्रोत का कोई उल्लेख नहीं करते, और न ही ऐसा मत ही कहीं मिलता है। क्योंकि साख्यसंग्रह और एशियाटिक सोसायटी बंगाल के संग्रह में सुरक्षित पाण्डुलिपि 'कपिलसूत्रवृत्ति' में भी 'ब्रह्मसुत' पद का उल्लेख नहीं है। स्वयं आचार्य भिक्षु अपने षड्अध्यायी 'साख्यप्रवचनसूत्रभाष्य' में कहते हैं कि महर्षि कपिल वास्तव में विष्णवतार ही थे और अग्नि तेज के कारण वे अग्न्यावतार वैसे ही कहलाये, जैसे श्रीकृष्ण को काल कहा गया। ऐसा लगता है कि महाभारत में भी सगर पुत्रों को भष्म करने के कारण ही महर्षि कपिल अग्न्यावतार कहलाये, यही सहितार्थ भी था।^{२५} प० उदयवीर शास्त्री भी यही मानते हुए अग्न्यावतार का निराकारण कर भगवान् ब्रह्मा से वरदान और ज्ञान प्राप्त करने के कारण वे 'ब्रह्मसुत' नाम से लोकश्रुत हुए मानते हैं, जबकि वास्तव में महर्षि कपिल, जो साख्य प्रवर्तक थे, विष्णु के अवतार थे।^{२६}

शंकराचार्य का मत है कि श्वेताश्वर उपनिषद्^{२७} के आधार पर जिस कपिल का उल्लेख होता है, वेद विरुद्ध है। अतः 'कपिल' नाम साम्य के आधार पर इन्हें साख्यप्रवर्तक नहीं माना जा सकता। वास्तव में यहाँ सगर पुत्रों को भष्म करने वाले वासुदेव 'कपिल' से भिन्न कपिल का

उल्लेख है।^{२८} लेकिन टीकाकार आनन्दगिरि^{२९} शंकरभाष्य का अर्थ लगाते हैं कि श्वेताश्वर उपनिषद् में वासुदेव कपिल का उल्लेख है, जो अवैदिक साख्य प्रणेता महर्षि कपिल से भिन्न है। लेकिन यह मत असंगत है क्योंकि महाभारत, भागवतपुराण आदि के कथन साख्य प्रणेता महर्षि कपिल को वेद विरुद्ध नहीं मानते हैं। यही कारण है कि प० उदयवीर शास्त्री ने उक्त मत में भाष्यकार का स्वरूप नहीं माना है।^{३०} शंकराचार्य अपने भाष्य में कहते हैं कि श्रुति^{३१} में आये कपिल का अर्थ 'हिरण्यगर्भ' है। लेकिन इसी पद का इस अर्थ के विकल्प रूप से लोक प्रसिद्ध परमर्षि कपिल अर्थ भी शंकराचार्य करते हैं और अपने समर्थन में विष्णु पुराण आदि से प्रमाणों को भी उद्धृत किया है।^{३२} इस विरोधा पूर्ण स्थिति पर प० उदयवीर शास्त्री कहते हैं कि "इसलिए शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र भाष्य में एक प्रसंग^{३३} के अनन्तर एक पक्ति 'अन्यार्थदर्शनस्य च प्राप्तिरहिंसासाधकत्वात्', लिख दी है जिससे उनके हृदय का स्पष्टीकरण हो जाता है। स्पष्ट है कि इस श्वेताश्वर श्रुति में साख्य का प्रसिद्ध प्रणेता महर्षि कपिल ही उपादेय है भले ही उसका उल्लेख प्रसंगवश आया हो। वास्तव में शंकराचार्य के अनुसार उक्त दोनों अर्थ हिरण्यगर्भ और महर्षि कपिल से साख्यविदों का यह अभिप्रेत कथमपि सिद्ध नहीं होता कि साख्य दर्शन और उसके उपदेष्टा महर्षि कपिल श्रुति में प्रामाणिक घोषित किए गये हैं लेकिन इससे शंकराचार्य महर्षि कपिल की ऐतिहासिकता को अवश्य स्वीकार करते हैं। षड्दर्शन के व्याख्याकार आचार्य वाचस्पति मिश्र 'परमर्षिणा'^{३४} का अर्थ कपिलेन करते हैं और सांसाद्धिक भावों का उदाहरण देते हुए 'यथा सर्गादावादि विद्वान् भगवान् कपिलो -----'^{३५} लिखते हैं। वही 'तत्त्ववैशारदी'^{३६} में महर्षि कपिल को विष्णु का पंचम अवतार मानते हुए साख्य प्रणेता आदि विद्वान् के रूप में स्वीकार किया गया है, जिन्होंने लोककल्याणार्थ आचार्य आसुरि को साख्य मत का उपदेश दिया था।

महर्षि कपिल की ऐतिहासिक स्वीकृत के बावजूद उनका काल निर्धारण एक कठिन कार्य है, परन्तु यह माना जाता है कि आप वर्तमान कल्प के किसी आदिम अर्थात् प्रागैतिहासिक काल में अवतीर्ण हुए थे। किन्तु इनके जन्म स्थान के संबंध किसी प्रकार का निश्चय करना अत्यन्त दुष्कर है, फिर यहाँ ऐसे विषयेतर प्रसंग का उल्लेख करना उचित भी प्रतीत नहीं होता।

पञ्चशिखसूत्र की पक्ति "आदिविद्वान् निर्माणं चित्तमधिष्ठाय कारुण्यादभगवान् परमर्षिरासुरये

जिज्ञासमानाय तत्र प्रोवाच” सर्वाधिक प्राचीन ओर प्रामाणिक उद्धरण है, जिसमें महर्षि कपिल के उपदेश को ‘तत्र’ को कहा जाता है। इसके समर्थन में आचार्य ईश्वर कृष्ण भी इस ज्ञान को ‘तत्र’ कहते हैं।^{३५} आगे की दो अन्तिम कारिकाओं^{३८} में स्पष्ट करते हैं कि शिष्य परम्पराओं से प्राप्त हुए इस ज्ञान को आचार्य ईश्वर कृष्ण ने प्रस्तुत सत्तर आर्याओं द्वारा संक्षेप में रख दिया है। इन सत्तर कारिकाओं में जो पदार्थ निरूपित हैं, वे निःसंदेह समस्त ‘षष्टितत्र’ नामक ग्रन्थ के ही प्रतिपाद्य विषय हैं। केवल उसकी आख्यायिकाएँ तथा परमत खण्डन इसमें नहीं हैं। अतः स्पष्ट है कि उक्त ‘तत्र’ का तात्पर्य ‘षष्टितत्र’ ही है, जिसके महर्षि कपिल प्रथम उपदेष्टा थे। अत्यन्त प्राचीन टीका ‘मुक्तिदीपिका’ में भी कपिलोक्त दर्शन के लिए ‘तत्र’ शब्द का ही प्रयोग किया गया है।^{३६} जिसमें ‘पारमर्षस्यतत्रस्य’ में ‘पारमर्ष’ महर्षि कपिल के लिए आया है, और तत्र शब्द उनके दर्शन के लिए। ब्रह्मसूत्र के भाष्यकार शंकराचार्य^{४०} ‘स्मृति’ की व्याख्या करते हुए महर्षि कपिल द्वारा प्रणीत तत्र नामक स्मृति का उल्लेख करते हैं।

‘कल्पसूत्र’ नामक जैनग्रन्थ के प्रथम प्रकरण में महावीर स्वामी को ‘सट्ठितन्त्र विसारये’ कहा गया है, जिसका अर्थ व्याख्याकार यशोविजय ‘षट्ठितन्त्र कपिलशास्त्र तत्र विशारद पण्डित’ अर्थात् महावीर स्वामी ने कपिलशास्त्र षष्टितत्र में विशेष योग्यता प्राप्त की, करते हैं। पाचरात्र की सर्वप्रसिद्ध कृति अहिर्बुध्न्यसंहिता^{४१} के बारहवें अध्याय में कहा गया है कि ‘अत्यन्त प्राचीन काल में भगवान् विष्णु का सकल्प साख्य रूप में कपिल ऋषि से जिस प्रकार से प्रकट हुआ था, वह सब मुझसे सुनो। महामुनि का वह ‘साख्य’ नामक शास्त्र साठ भागों वाला स्मृतितत्र कहा जाता है, यहाँ ‘षष्टि भेद स्मृत तत्र’ से षष्टितन्त्र ही अभिप्रेत है।

विद्वान् गुणरत्न^{४२} षष्टितत्रोद्धार का उल्लेख करते हुए आचार्य आसुरि द्वारा प्रचारित और आचार्य पञ्चशिख द्वारा प्रतिपादित निरीश्वरीय साख्य सिद्धान्त को महर्षि कपिल की रचना मानते हैं, लेकिन इसका कोई निश्चित प्रमाण नहीं मिलता। आचार्य द्वय वाचस्पति मिश्र और नारायण तीर्थ के अनुसार ‘षष्टितत्र’ किसी निश्चित मत का ग्रन्थ न होकर साठ विषयों का समूह अथवा योजना का उल्लेख मात्र था। षष्टितत्र के संबंध में यही मत जैन ग्रंथ ‘अनुयोगद्वारसूत्र’ में भी मिलता है। अहिर्बुध्न्यसंहिता^{४३} के अनुसार साख्य ईश्वरवादी दर्शन है, जिसमें साठ विभाग हैं,

इस विभाग के भी दो भाग हैं, एक में बत्तीस विभाग प्रकृति के और दूसरे में अट्ठाइस विभाग विप्रकृति के हैं। तत्त्वकौमुदी^{४४} में राजवार्तिक का एक दृष्टान्त है, जिसके अनुसार षष्टितत्र नाम प्रकृति सबधी साठ विषयों का इसके एकत्व का ओर पुरुष से भेद आदि का प्रतिपादन करने के कारण पड़ा। एक चीनी परम्परा में षष्टितत्र का रचनाकार आचार्य पचशिख को माना गया है तो कुछ अन्य लोग आचार्य वार्षगण्य को इसका कृतिकार मानते हैं।^{४५}

कुछ लोगों के मत में षष्टितत्र के कृतिकार महर्षि कपिल नहीं हैं, अपितु आचार्य पचशिख थे। पण्डित रामावतार शर्मा का मत है कि कारिका का 'बहुदाकृति तन्त्र'^{४६} और 'समाख्यात'^{४७} के आधार पर स्पष्ट है कि महर्षि कपिल ने केवल उपदेश दिया था, जबकि 'तन्त्र' की रचना आचार्य पचशिख ने किया था। यही नहीं, चीनी परम्परा में भी षष्टितन्त्र को आचार्य पचशिख की कृति मानी गई है। लेकिन डॉ० कीथ^{४८} और डॉ० हरदत्त शर्मा^{४९} इसे भ्रान्तिपूर्ण मानते हैं। पण्डित उदयवीर शास्त्री के दो तर्क^{५०} इस सबध में अतिमहत्वपूर्ण हैं, एक तो उक्त कारिकाश में 'बहुदा' शब्द है, जो गुरु—शिष्य की लम्बी परम्परा का द्योतक है, जिसका उल्लेख युक्तिदीपिका और माठरवृत्ति में भी हुआ है। दूसरे आचार्य पचशिख स्वयं अपने परम गुरु महर्षि कपिल के उपदेश को 'तत्र' कहते हैं। साख्यसप्तति की जयमगला द्वारा और स्पष्ट करते हुए इस विषय में कहा है^{५१} कि षष्टितत्र द्वारा प्रपिपादित साठ पदार्थों की आचार्य पचशिख ने एक एक खण्ड में व्याख्या किया था। इस प्रकार आचार्य पचशिख 'तन्त्र' व्याख्याकार थे, कृतिकार नहीं। जबकि दूसरी ओर योगसूत्र के भाष्य^{५२} पर टीका करते हुए आचार्य वाचस्पति मिश्र तत्त्ववैशारदी की अवतरणिका में 'अत्रैव षष्टितन्त्रशास्त्रस्यानुशिष्टि' और ब्रह्मसूत्रभाष्य^{५३} की व्याख्या करते हुए आचार्य मिश्र भामती की अवतरणिका में 'अतएवयोगशास्त्र व्युत्पादयिताहस्य भगवान् वार्षगण्य' लिखा है। उक्त दोनों के आधार पर वालराम उदासीन प्रभृति विद्वान् षष्टितन्त्र के रचयिता आचार्य वार्षगण्य को मानते हैं, परन्तु यह कथन पूर्वोक्त विवेचन के विरुद्ध है। प्रो० हिरियन्ना^{५४} और पण्डित उदयवीर शास्त्री^{५५} भी मानते हैं कि षष्टितन्त्र के कृतिकार आचार्य वार्षगण्य नहीं, महर्षि कपिल थे। आचार्य वार्षगण्य भी आचार्य पचशिख की भाँति षष्टितन्त्र के व्याख्याता हो सकते हैं। फिर भी यदि हम आचार्य पचशिख अथवा वार्षगण्य को तन्त्र का रचनाकार मान लें तो इससे तन्त्र को गद्यात्मक कृति माननी पड़ेगी। क्योंकि योगभाष्य आदि ग्रन्थों में उक्त दोनों

आचार्यों के जो उद्धरण मिलते हैं वे गद्य में हैं। जबकि षष्ठितन्त्र के प्राप्त उद्धरण श्लोकात्मक पद्य में हैं जो आचार्य वाचस्पति मिश्र के तत्त्ववेशारदी और भामती में उद्धृत हैं।

स्पष्ट है कि षष्ठितन्त्र के मूलकृतिकार महर्षि कपिल ही थे। लेकिन मूल षष्ठितन्त्र के उपलब्ध न होने के कारण प्रश्न उठता है कि वर्तमान में कोन-सा ग्रंथ इसका प्रतिनिधित्व करता है? आचार्य ईश्वर कृष्ण का मत है कि महर्षि कपिल द्वारा आचार्य आसुरि को दिया गया उपदेश का संक्षिप्त रूप सांख्यकारिका में उद्धृत है।^{५६} जबकि सबसे पृथक् प० उदय वीर शास्त्री का मत है, जो षडध्यायी 'सांख्यप्रवचनसूत्र' को महर्षि कपिल कृत 'षष्ठितन्त्र' मानते हैं और सांख्यकारिका को इसी का संक्षिप्त रूप। क्योंकि आचार्य ईश्वर कृष्ण की अडसठ कारिकाओं का सिद्धान्त भूत प्रतिपाद्य विषय सांख्य-षडध्यायी के प्रथम तीन अध्यायों का विस्तारपूर्वक वर्णन है, जिसका आचार्य ईश्वर कृष्ण ने उसी अनुपर्वों के साथ संक्षेप दिया है। स्वयं आचार्य ईश्वरकृष्ण कहते हैं, मैंने षष्ठितन्त्रोक्त आख्यायिकाओं और परवादों को छोड़ दिया है। जैसा कि चतुर्थ अध्याय में आख्यायिका तथा पचषष्ठ अध्यायों में परवादों का वर्णन है।^{५७} प० शास्त्री दो बातों के आधार पर सांख्यसूत्र को अर्वाचीन सिद्ध करते हैं—एक तो सांख्यसूत्र के उद्धरण प्राचीन ग्रंथों में नहीं मिलते और दूसरे सांख्यसूत्र में अनेक अर्वाचीन आचार्यों के नाम, उनके विचारों एवं सिद्धान्तों का अनेकश उल्लेख हुआ।

ईस्वी चौदहवीं शताब्दी के बाद सांख्यसूत्र की रचना मानने के विपरीत पन्द्रहवीं सदी के वृत्तिकार अनिरुद्ध ने इस पर 'वृत्ति' नाम से सर्वप्रथम व्याख्या करते हुए ग्रंथ के प्रारम्भ में ही यह स्पष्ट^{५८} कर देते हैं कि सूत्र के रचनाकार महर्षि कपिल ही हैं। इनके पश्चात् ऐसा ही मत आचार्य विज्ञानभिक्षु 'श्रुत्य विरोधिनीरूप पत्नी षडध्यायीरूपेण विवेक शास्त्रेण कपिलमूर्ति भगवानुपदिदेश' कहते हुए मानते हैं। टीकाकार आचार्य अप्यय दीक्षित^{५९} १/७६ और १/१६ व १/७ को उद्धृत करते हुए महर्षि कपिल को ही सांख्यसूत्र का कृतिकार मानते हैं। सांख्यसूत्र का 'सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था प्रकृति'^{६०} का उल्लेख सूत्रसहिता के टीकाकार माधवाचार्य 'तात्पर्यदीपिका' में 'अतएव सांख्यरुच्यते सत्त्वरजस्तमोगुणानां साम्यवस्था मूलप्रकृति इति' और सांख्यकारिका में टीकाकार गौडपाद 'सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था प्रधानम्' व 'प्रकृति सत्त्वरजस्तमसा

साम्यावस्था' कहकर व्याख्या करते हैं। यहाँ प० उदयवीर शास्त्री के अनुसार जो अर्थ सूत्र और कारिकाओं में समान रूप से उपलब्ध होते हैं, उनके निर्देश के लिए माधवाचार्य ने अधिक प्रचार के कारण कारिकाओं को ही उद्धृत किया है, परन्तु जो अर्थ केवल सूत्रों में ही हैं, उनके लिए सूत्र को उद्धृत करना पड़ा है।^{६१} जैनाचार्य सिद्धर्षि जिनका समय नवी शदी का उत्तरार्द्ध है, ने 'उपमितिभव प्रपञ्चकथा' और न्यायवार्तिककार उद्योतकर जो छठी शदी के हैं, ने न्यायसूत्र ४-१-२१ भाष्य में साख्य सूत्र के १/६१ के पूर्वोक्त अर्थ का उल्लेख करते हैं। यही नहीं बल्कि इस सूत्र का उल्लेख सुश्रुतराहिता^{६२} और पाचरात्र के अहिर्बुध्न्यसहिता^{६३} में भी किया गया है।

एक अन्य सूत्र 'अणुपरिमाणतत्'^{६४} के सन्दर्भ में नैषधचरित में विद्वान् माल्लिनाथ ने 'अणुपरिमाणमनिसूत्रणात्'^{६५} लिखा है। स्पष्ट है कि यहाँ साख्यसूत्र की ही बात की गयी है क्योंकि न्यायवैशेषिक मन को विभु रूप मानते हैं। साख्यसूत्र की प्राचीनता का सबसे निश्चित और प्रबल प्रमाण न्यायसूत्र के आचार्य वात्स्यायन कृत भाष्य में मिलता है। न्यायसूत्रभाष्य^{६६} में मन को भी इन्द्रिय बताकर तज्जन्य ज्ञान को 'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न' माना गया है। लेकिन प्रश्न उठता है कि न्यायसूत्र में मन को इन्द्रिय नहीं माना गया है और न ही योगसूत्र में अथवा न ही अन्य किसी भारतीय दर्शन में, साख्य दर्शन को छोड़कर, आचार्य वात्स्यायन के अनुसार 'तत्रान्तर रागाचाराद्यैतत् प्रत्येतव्यम्' अर्थात् 'दूरारे तन्त्र या शास्त्र में ऐसा मिलता है' इससे स्पष्ट है कि यहाँ तन्त्र का अर्थ कारिका नहीं है क्योंकि आचार्य वात्स्यायन आचार्य ईश्वरकृष्ण के पूर्ववर्ती थे, अतः यहाँ साख्यसूत्र का ही सन्दर्भ है क्योंकि साख्यसूत्र^{६७} के 'कर्मेन्द्रिय बुद्धिन्द्रियैरान्तरमेकादशकम्' और 'उभयात्कम्पन' के अनुसार मन को इन्द्रिय भी माना गया है। साख्याचार्य देवल, जिनकी प्राचीनता का प्रमाण पुराण, महाभारत और ब्रह्मसूत्रभाष्य के द्वारा सिद्ध है, के नाम से एक उद्धरण याज्ञवल्क्यस्मृति के व्याख्याकार अपरादित्य^{६८} भी देते हैं। इस उद्धरण के 'अशक्तिरष्टाविंशतिधा', 'तुष्टिर्नवधा' और 'सिद्धिरष्टधा' साख्यसूत्र^{६९} में तथा 'षोडश विकारा' दशमूलिकार्था त्रिविधो बन्ध' और 'त्रिविधिदुःखम् तत्त्वसमाससूत्र'^{७०} में अक्षरसः मिलते हैं, इसके साथ ही थोड़े भेद के साथ अनेक सूत्र, साख्यसूत्र और तत्त्वसमाससूत्र में मिलते हैं। आचार्य देवल का उद्धृत सन्दर्भ विद्वान् अपरादित्य की व्याख्या के अतिरिक्त पं. लक्ष्मी धर भट्ट के 'कृत्यकल्पतरु' नामक ग्रन्थ के मोक्ष काण्ड में भी उपलब्ध है और दोनों स्थलों के पाठों में

कोई अन्तर नहीं है। पुनश्च साख्यप्रवचनसूत्र अर्थात् साख्य सूत्र की अर्वाचीनता को सिद्ध करने के लिए निम्न तर्क दिये जाते हैं —

(१) साख्यप्रवचनसूत्र में कई ऐसे सूत्र हैं जो अन्य ग्रन्थों में ज्यों के त्यों मिलते हैं। यथा 'आवृत्ति -रस' 'कृदुपदेशात्'^{७१} ब्रह्मसूत्र का ४/१/१, 'वृत्तय पञ्चतथ्य विलष्टाविलष्टा'^{७२} योगसूत्र का १/५, 'हेतुमनित्यमव्यपि सक्रियमनेकमाश्रितम् लिगम्'^{७३} दसवीं साख्यकारिका की प्रथम पक्ति, 'सामान्यकरणवृत्ति प्राणाद्या पञ्चवायव'^{७४} उन्नीसवीं साख्यकारिका की द्वितीय पक्ति 'सात्त्विकमेका दशकम् प्रवर्तते वैक्रितादहकारात्'^{७५} पच्चीसवीं साख्यकारिका की प्रथम पक्ति जिसमें 'सात्त्विकैकादशक' मिलता है और आदेऽशान्ति योगइतिपचशिख' व 'अविवेक निमित्तो वा पञ्चशिख' आचार्य पञ्चशिख के नाम इन दो सूत्रों^{७६} का उल्लेख किया जाता है, उक्त उद्धरण के आधार पर साख्यप्रवचनसूत्र को अर्वाचीन सिद्ध किया जाता है। प्रो० मैक्समूलर के अनुसार तत्त्वसमाससूत्र तो प्राचीन है किन्तु साख्यदार्शनिकों द्वारा जिस श्रुति की अपेक्षा की जाती थी उसी की साख्यसूत्रों में बार-बार दुहाई दी गयी है।^{७७} लेकिन यह मत असंगत है श्रुतियों की अपनी स्वतन्त्र समझ के कारण साख्य को अवैदिक श्रुति विरुद्ध घोषित कर उसकी निन्दा की जाती है। इसी दृष्टि से देखने के कारण साख्यप्रवचनसूत्र में श्रुति प्रमाण की मान्यता उस पर वेदान्त आदि श्रौत दर्शनो के परवर्ती प्रभाव का फल प्रतीत होता है। यही कारण है कि प्रो० मैक्समूलर प्रभृति इसे अर्वाचीन मानते हैं। ऋषि वामदेव की प्राचीनता, प्राचीनतम् उपनिषद् वृहदारण्यक में 'तद्वयततपश्यन् ऋषिं वामदेवं प्रतिपदेहमनुर्भवसूर्यश्य'^{७८} से सिद्ध है। ऋषि वामदेव के ब्रह्म दर्शन के साथ होने वाले सर्वात्मभाव के लिए परोक्ष भूतकाल की सूचना देने वाले विहरूप 'प्रतिपदै' का ही प्रयोग हुआ है। जबकि ऋषि सदानन्द ब्रह्मसूत्र होने से और आचार्य पचशिख होने से महर्षि कपिल के समकालीन होंगे।^{७९}

(२) अर्वाचीन नगरों के नामोल्लेख वाले सूत्र^{८०} जो वास्तव में प्रक्षिप्त प्रतीत होते हैं, जैसे नवायाभ्यान्तर योरूपस्योपरंजकभावोपि देशभेदात् सुधनपाटलिपुत्रस्थमोरि व'।

(३) जिन सूत्रों में परवर्ती न्याय वैशेषिक आदि के नाम मत आदि के उल्लेख के साथ

खण्डन—मण्डन किया गया है। उसे उनके उदभव काल को देखते हुए साख्यप्रवचनसूत्र में प्रक्षिप्त ही माने जा सकते हैं। प्रथम अध्याय के २५वें सूत्र में वैशेषिक दर्शन का उल्लेख किया गया है। प्रथम अध्याय के एक से छठे सूत्र तक ग गोक्ष और सात से १६वें तक में बन्ध के स्वरूप पर विचार किया गया है। 'ननित्यशुद्धबुद्धमुक्त रवभावस्य तद्योगस्तयोगादृते'^{८१} जिसका अर्थ है स्वभावतः शुद्ध बुद्ध और मुक्त आत्मा का तद्योग (तद्+योग) अर्थात् बन्ध—योग अर्थात् प्रकृति—योग के बिना नहीं हो सकता है लेकिन पश्चिम है कि बिना निमित्त के यह प्रकृति योग कैसे सम्भव है? जिसके उत्तर में सूत्रकार 'तद्योगाऽप्यविवेकान्तसमानत्वम्'^{८२} अर्थात् तद्योग अविवेक के कारण होता है। शब्दकृत और अर्थकृत दोनों ही सबधों के आधार पर पहले सूत्र के ठीक अनन्तर दूसरा सूत्र आना चाहिए, इसलिए निरान्देह रूप से कहा जा सकता है कि २०वें से ५४वें सूत्र तक कुल ३५ सूत्र प्रक्षिप्त हैं। ये सूत्र प्रकरण विरुद्ध तथा पुनरुक्त आदि दोषों से मुक्त हैं, यही नहीं, इनकी पारस्परिक असांबद्धता इनके प्रतिपाद्य विषयों पर सामान्य दृष्टिपात करने से भी स्पष्ट हो जाती है।^{८३} जैसे अन्तिम सूत्र जिसमें न 'कर्मणाप्यतधर्मत्वात्'^{८४} और 'अतिप्रसक्तिस्यधर्मत्व'^{८५} को एक ही साथ १/१६ में 'तथा न कर्मणान्यधर्मत्वादतिप्रशक्तेश्च' और 'निर्गुणादिश्रुतिविरोद्धश्चेति'^{८६} को एक ही सूत्र में 'असगोऽयम् पुरुषेति'^{८७} कहा गया है। उक्त सूत्रों की पुनरुक्ति सिद्ध होती है। इसी प्रकार अनिरुद्ध वृत्ति में १/५२, १/५३, १/५४ क्रम है। किन्तु आचार्य विज्ञानभिक्षु १/५३ के 'इति' पाठ के असगत के कारण इसे १/५४ कर दिया है एवं अनिरुद्धवृत्ति के १/५४ को १/५३ किया गया है। फिर भी 'इति' पाठ प्रसंग से सगतपूर्ण नहीं है।^{८८}

साख्यसूत्र का पाचवें प्रकरण 'मुक्ति' प्रकरण है जो ७४ से ११६ वें सूत्र तक चलता है इसमें ७६, ८० और ८४ से ११५ तक सूत्र प्रक्षिप्त जान पड़ते हैं। ७६ वें एवं ८० वें सूत्र क्रमशः ७८ व ८३वें सूत्र के समान भाववाले हैं जबकि इनमें ८४वें सूत्र २/२०वें और १०३वें सूत्र ३/११ व १२ के आधार पर पुनरुक्ति है। इसी प्रकार १०४ से ११० तक सूत्र २/२०—३३ के सूत्रों के पुनरुक्ति हैं, जो इन्द्रिय, उनकी वृत्ति तथा रचना का सम्बन्ध होने के कारण प्रकरण से असगत हैं। १०२ वें सूत्र साख्य मत के विरुद्ध है, क्योंकि इसके अनुसार स्थूल शरीर पचभूतनिर्मित नहीं है।^{८९} इसी प्रकार १११ और ११२ वा सूत्र साख्यमत का नहीं हो सकता है,^{९०} क्योंकि इनके

अनुसार शरीर भेदों के साथ शरीर को पार्थिक मानकर चार भूतो से निर्मित माना गया है। ८५ से १००वें सूत्र में न्याय-वैशेषिक, बौद्धादि मत का विवरण और खण्डन है, जबकि ये मत साख्य की स्थापना के बहुत बाद के हैं। इसी प्रकार १०१वे सूत्र का प्रकरण से पूर्वापर कोई सबध नहीं रखता है। ११३ से ११५ वे सूत्र में शरीर के साथ प्राण के सबध का निरूपण किया गया है। ११४ और ११५ वॉ सूत्र परस्पर विरोधी^{६१} होने के साथ ११३वे सूत्र की भाँति ही प्रकरण के पूर्वापर सूत्रों से कोई सबध नहीं रखता है। इस प्रकार उपरोक्त मुक्तिप्रकारण में ३४ सूत्र प्रक्षिप्त हैं।

साख्यसूत्र के १/२४, २/१८ और २/३१ को साख्य कारिका के कमश १०, २५ और २६वे का पररचित मानकर साख्यसूत्र को साख्यकारिका के आधार पर निर्मित मानते हैं, परन्तु हम आगे देखेंगे कि यह अतार्किक और असंगत है जैसे कि सूत्र हेतुमदनित्य सक्रियमनेकमाश्रित लिगम्^{६२} ही अनिरुद्धवृत्ति में भी दिया गया है। किन्तु आचार्य विज्ञानमिक्षु के भाष्य में 'हेतुमदनित्यमव्यादि -----' रूप मिलता है। अतः प्रतीत होता है कि अव्यायि बाद में जुड़ा है, अन्यथा आचार्य अनिरुद्ध इतने महत्वपूर्ण पद की व्याख्या अवश्य करते, अतः इसे कारिका^{६३} से अनुकृत नहीं माना जा सकता है। इसी प्रकार सूत्र 'सात्विकमेकादशक प्रवर्तते वैकृतादहकारात्'^{६४} को कारिका 'सात्विक एकादशक प्रवर्तते वैकृतादहकारात्'^{६५} नहीं माना जा सकता है, क्योंकि सूत्र में 'सात्विकमेकादशक' पूर्वसूत्र के आधार पर नपुसकलिग में है।^{६६} जबकि कारिका का उद्धरण अपनी पूर्व कारिका के आधार पर पुलिग में है। आगे कारिकाकार को पूर्वार्ध में 'सर्ग' तथा उत्तरार्ध में 'गण' पद का ही प्रयोग करना पड़ा।^{६७} लेकिन सूत्रकार के लिए किसी प्रकार की छन्द सबधी विवशता नहीं थी। अतः या तो सूत्र को कारिका के समान होना चाहिए था या फिर अन्य सूत्रों की भाँति उससे पर्याप्त भिन्न होता, केवल लिग भेद का कोई प्रयोजन नहीं दिखाई देता है। अन्त में 'सामान्याकरणवृत्ति प्राणाद्या वायव पञ्च'^{६८} सूत्र को सामान्यकरण वृत्ति प्राणाद्यावायव पञ्च'^{६९} इस कारिका की अनुकृति कहा गया है, लेकिन ब्रह्मसूत्र २/४/६ के भाष्य में पूर्वपक्ष की व्याख्या करते हुए 'तत्रान्तरीय याभिप्रायात् समस्तकरणवृत्ति प्राण इति'^{१००} प्राप्तम्। एव तत्रान्तरीया आचक्षते—सामान्याकरण वृत्ति प्राणाद्या वायव पञ्च' इति कहा गया है। यहाँ पूर्वपक्ष के दो भाग हैं, एक श्रुति पर आधारित है, दूसरा तन्त्रान्तर (वेदान्त से भिन्न शास्त्र विशेष) पर। 'आचक्षते' तथा 'इति' पदों के प्रयोग से सर्वदा स्पष्ट है कि सामान्याकरणवृत्ति—

-----' शास्त्र विशेष का अक्षरस उद्धरण है। उक्त कारिकाजन्य पाठ हिन्दी अनुवाद के छपे हुए शाकरभाष्य सस्करणों^{१०१} में ही मिलता है, जबकि साख्यसूत्र का मौलिक प्रामाणिक पाठ 'सामान्याकरण वृत्ति -----' ही है।

इस प्रकार साख्य सूत्र २/३३ और योगसूत्र १/५ दोनों में 'वृत्तय पञ्चतथ्य विलष्टा' तथा साख्यसूत्र ४/३ और ब्रह्मसूत्र ४/१/१ दोनों में आवृत्तिरस 'कृदुपदेशात्' ही है। यह मूलतः साख्यसूत्र का ही उद्धरण है जिसे बाद में अन्य सूत्रकारों ने स्वीकार कर लिया था। यद्यपि सम्पूर्ण 'साख्यप्रवचन सूत्र' महर्षि कपिल की कृति नहीं है परन्तु प्रक्षिप्तों को छोड़कर शेष सूत्रों में ही परमर्षिकी कृति समाविष्ट है। लेकिन प० उदयवीर शास्त्री^{१०२} अहिर्बुध्न्यसहिता में उल्लिखित 'षष्टितत्र' पर विचार करते समय 'साख्यकारिका' और उसके व्याख्याकार आचार्य द्वय वाचस्पति मिश्र और नारायण तीर्थ के व्याख्यान का आश्रय लेते हैं, न कि साख्यसूत्र (साख्यप्रवचनसूत्र) का। इसी प्रकार बुद्धचरित के 'अराडवृत्तात्' में आए साख्यसिद्धान्त की विवेचना 'तत्त्वसमास' के आधार पर करते हैं न कि साख्यसूत्र के आधार पर प० शास्त्री^{१०३} जिस सूत्र^{१०४} के द्वारा विशेष रूप से साख्यसूत्र की प्राचीनता सिद्ध कर इसे महर्षि कपिल की कृति मानते हैं, किन्तु आगे इस ग्रंथ का सशोधन आयुर्वेद के सश्रुतिसहिताकार द्वारा स्वीकार करते हैं।

ऐसा लगता है कि षष्टितत्र के बाद 'तत्त्वसमास'^{१०५} की रचना हुई और तत्पश्चात् उसकी व्याख्या के रूप में साख्यसूत्र की प्रस्तुति की गयी। पण्डित शास्त्री तत्त्वसमास एवं साख्यसूत्र दोनों को प्राचीन मानते हैं। लेकिन प्रश्न उठता है कि यदि षष्टितत्र एवं तत्त्वसमास महर्षि कपिल प्रणीत होकर भी प्रक्षिप्तों से बचे रह गये तो फिर साख्य सूत्र क्यों प्रक्षिप्त रूप में ही रह गया। अतः यह माना जा सकता है कि साख्यसूत्र प्राचीन भले मान लिया जाय किन्तु वह महर्षि कपिल की कृति नहीं हो सकती। इस बात को सभी स्वीकार करते हैं कि तत्त्वसमास एवं साख्यसूत्र के बीच शताब्दियों का अन्तर है।^{१०६} साख्यसूत्र में अचेतन वर्ग को "सात एक सोलह" या 'प्रकृति विकृति' 'प्रकृति केवल विकृति' के रूप में उल्लेख किया गया है जो कारिकानुसार^{१०७} है। पण्डित शास्त्री द्वारा साख्यसूत्र को तत्त्वसमास के एकीकृति मानना सगति पूर्ण नहीं लगता,

एक तो यहाँ मनुस्मृति, महाभारत, पुराण, बुद्धचरित चरक संहिता, आचार्य पंचशिख द्वारा तत्त्वसमास की कृति के साथ उसमें निहित सदर्भा के उल्लेख को नजरन्दाज कर दिया गया है, दूसरे जब तत्त्वसमास का उल्लेख हुआ तो वहाँ उसकी सहकृति साख्यसूत्र का उल्लेख क्यों नहीं किया गया? यहाँ तक कि साख्यसूत्र के प्रथम तीन अध्याय साख्यकारिका के क्रमशः एक, बीस, इक्कीस, सैंतीस और अड़तीस—उनहत्तर कारिकाओं के अनुरूप हैं, फिर भी जहाँ सूत्र ईश्वरवादी *gSogh d k'j d k f'j h'o j o k n h g d k f'*^{१०८} और कार्वे^{१०९} दोनों २/१८, २४ और ३१ वे सूत्र के आधार पर साख्यसूत्र को कारिका का अनुभागी मानकर उसकी अनुकृति मानते हैं तो दूसरी ओर मैक्समूलर,^{११०} प्रो० हिरिएन्ना,^{१११} डॉ० राधाकृष्णन,^{११२} पुलिनबिहारी चक्रवर्ती^{११३} प्रभृति विद्वान भी साख्यसूत्र को अर्वाचीन कृति ही मानते हैं। इस मत के समर्थन में पण्डित राजाराम शर्मा^{११४} साख्य सूत्र के पाचवें अध्याय के मगल विषयक सूत्र को नव्य न्याय के अनुरूप मानते हैं।

साख्यसूत्र के छ अध्यायों में से तीन अध्याय में साख्य सिद्धान्त की व्याख्या की गयी है। चौथे में दृष्टान्त रूप में कहानियाँ, पाचवें में अन्य भारतीय दार्शनिकों के मतों का खण्डन और अन्तिम अध्याय उपसंहार का है। साख्यसूत्र में एकेश्वरवादी के प्रति अधिक समन्वयात्मक प्रकृति दिखाई देती है उक्त सबध में गोर्वे^{११५} के अनुसार विशेषकर सूत्रों के रचनाकार उस अत्यन्त असंभव स्थापना के लिए प्रमाण प्रस्तुत करने में अथक प्रयास करते हैं। साख्य दर्शन की शिक्षाएँ एक शरीरधारी ईश्वर के सिद्धान्त, ब्रह्म की एक सर्वतोप्राप्ती एकता के सिद्धान्त, ब्रह्म को आनन्द स्वरूप मानने के सिद्धान्त और दिव्य लोक की प्राप्ति को उच्चतम लक्ष्य मानने के सिद्धान्त के सर्वथा विरुद्ध नहीं हैं, जिन्हें १/६५ व १/५४, ५/६४, ६८ व ११० तथा ६/५१, ५८, ५९ में स्पष्टतः देखा जा सकता है। निःसन्देह साख्यसूत्र में अनेक स्थानों पर सरलता के साथ दिखाई देने वाले वेदान्त के प्रभाव के परिणाम मिलते हैं। सबसे अधिक स्पष्ट रूप में ४/३ सूत्र^{११६} में जो वेदान्त सूत्र (ब्रह्म सूत्र) ४/१/११ की क्रमशः पुनरावृत्ति है और ५/११६ वे सूत्र^{११७} में साख्य के प्रसिद्धवाक्य के स्थान पर वेदान्त की परिभाषिक सज्ञा 'ब्रह्म रूपता' का प्रयोग किया गया है। अतः ऐसा माना जाता है कि इस ग्रन्थ की रचना का उद्देश्य साख्य और ईश्वरवादी वेदान्त के अन्तर को न्यून करना था। संभवतः यही कारण है कि अधिकांश विद्वान इसका रचना काल १४वीं शताब्दी मानते हैं। यही नहीं, इस ग्रन्थ का उल्लेख कारिका के प्रथम टीकाकार

आचार्य गौडपाद, माधवाचार्य^{११८} और गुणरत्न^{११९} प्रभृति विद्वान नहीं करते हैं, जबकि ये सांख्यकारिका का विस्तृत विवरण प्रस्तुत करते हैं। सांख्यसूत्र पर पहला भाष्य १६वीं शताब्दी में लिखा गया। अतः प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यदि यह पहले से ही विद्यमान था तो उसका उल्लेख अथवा उसकी व्याख्या पहले क्यों नहीं हुई? फिर इसमें अन्य दर्शनो का सुचारु रूप से खण्डन किया गया है जिनका उद्भव सांख्यसूत्र के बहुत बाद हुआ। आचार्य वाचस्पति मिश्र उससे अभिज्ञ नहीं हैं। यहाँ तक कि इतिहासविद् अलबरूनी जो ११वीं सदी का है, आचार्य ईश्वरकृष्ण और गौडपाद के ग्रंथों का उल्लेख करता है किन्तु सांख्यसूत्र का उल्लेख कहीं भी नहीं करता।^{१२०} सांख्यप्रवचनसूत्र अर्थात् सांख्यसूत्र के साथ तत्त्वसमास^{१२१} को भी महर्षि कपिल की कृति माना जाता है। लेकिन दोनों में निहित विचारों और प्रमाणाभाव में ऐसा मानना सगतिपूर्ण नहीं है।^{१२२} अतः सांख्यसूत्र, जिसे महर्षि कपिल की रचना माना जाता है, निश्चय ही यह उचित प्रतीत नहीं होता। हो सकता है महर्षि कपिल ने किसी सांख्यसूत्र की रचना की हो, लेकिन जो इतिहास के गर्त में विलीन हो चुकी है।^{१२३}

(II) आचार्य आसुरि

आचार्य आसुरि महर्षि कपिल के शिष्य तथा प्रथित आचार्य पञ्चाशिख के गुरु थे। इनका प्राचीनतम उल्लेख 'पञ्चशिख सूत्र' में मिलता है, जो भाष्यकार व्यासदेव^{१२४} द्वारा उद्धृत है, आदि विद्वान "निमार्णचित्तमधिष्ठाय कारुण्याद् भगवान् परमर्षिरासुरये जिज्ञासमानाय तत्र प्रोवाच" अपने गुरु के विषय में शिष्य का यह कथन सर्वाधिक महत्वपूर्ण है, इस सबध में आचार्य ईश्वरकृष्ण आसुरि पञ्चशिखायतेन----- द्वारा आचार्य आसुरि का उल्लेख करते हैं।^{१२५} महाभारत^{१२६} और भगवद् पुराण^{१२७} में भी आचार्य आसुरि का स्पष्ट उल्लेख मिलता है। किन्तु इन सबके बावजूद डा० कीथ^{१२८} इन्हें ऐतिहासिक व्यक्ति नहीं मानते हैं, इनके अनुसार यदि हम भाष्यकार व्यास के उपरोक्त मंत्र और आचार्य वाचस्पति मिश्र^{१२९} के वचन को प्रामाणिक मान लें तो तदनुसार आचार्य पञ्चशिख ने अपने उपर्युक्त वचन में महर्षि कपिल को 'आदि विद्वान' कहा है और यह भी कहते हैं कि उन्होंने आचार्य आसुरि को उपदेश दिया था। लेकिन वे यहाँ यह नहीं कहते हैं कि वे स्वयं उन आचार्य आसुरि के शिष्य थे, अतः इससे सत्तरवीं शताब्दी का

कथन अप्रामाणिक अर्थात् अविश्वसनीय हो जाता है। लेकिन यह मत ठीक नहीं प्रतीत होता, यहाँ ठीक है कि पचशिख वचन में आचार्य आसुरि को आचार्य पचशिख के गुरु होने की बात नहीं कही गई है। परन्तु यहाँ उनके कपिल शिष्य होने की बात स्वीकार की गई है, फिर आचार्य आसुरि अनैतिहासिक व्यक्ति कैसे हुए?

साख्यकारिका की टीका 'माठरवृत्ति'^{१३०} तथा 'जयमगला'^{१३१} में साख्याचार्य आसुरि के गृहस्थाश्रम से सन्यास लेने का वर्णन है। जिसका साम्य शतपथ ब्राह्मण में उल्लिखित आचार्य आसुरि से संबंधित वर्णन में देखा जा सकता है। माठरवृत्ति के प्रारम्भ में ही महर्षि कपिल और आचार्य आसुरि के सवाद से स्पष्ट है कि प्रवज्या से पूर्व आचार्य आसुरि सहस्रायाजी गृहस्थ ब्राह्मण और महायाज्ञिक आचार्य थे। सत्तरवींकारिका की वृत्ति^{१३२} में भी यही कहा गया है। अतः डा० रिचर्ड गार्बे का यह कहना है कि साख्यशास्त्र के आसुरि और शतपथ ब्राह्मण को आसुरि परस्पर भिन्न है,^{१३३} निराधार है।

चूँकि आचार्य आसुरि की कोई कृति उपलब्ध नहीं है। अतः उनके विचार यत्र-तत्र सग्रह के रूप में मिलते हैं। इनके प्रवज्या ग्रहण करने पर बुद्धि के धर्म, ज्ञान, वैराग्य, ऐश्वर्य, अधर्म, अवैराग्य, अज्ञान और अनैश्वर्य, इन आठों भावों के सासिद्धिक (जन्मसिद्ध) प्राकृतिक और वैकृतिक प्रकारों को स्पष्ट करते हुए युक्तिदीपिका^{१३४} में आचार्य आसुरि के वैराग्य को प्राकृतिक कहा गया है। क्योंकि परमर्षि की कृपा से आचार्य आसुरि में धर्म उत्पन्न हुआ, जिसके फलस्वरूप अशुद्धि जाती रही और प्रकृति का शुद्धि स्रोत फूट निकला। जिससे अनुग्रहीत होने पर दुःखत्रय में अनेकश प्रहार से पीड़ित होकर उसकी निवृत्ति के उपायों को जानने की उन्हें इच्छा हुई और परिणामतः उन्होंने प्रवज्या ग्रहण की।

जैनाचार्य हरिभद्रसूरि के 'षड्दर्शनसमुच्चय' के साख्य प्रकरण में आचार्य आसुरि के नाम से एक श्लोक उद्धृत है "विविक्ते दृक्परिणतौ बुद्धौ भोगोऽस्य कथ्यते। प्रतिबिम्बोदयः स्वच्छे (स्वच्छो) यथा चन्द्रमसोऽम्भसि॥" अर्थात् जिस प्रकार स्वच्छ निर्मल जल में चन्द्र प्रतिबिम्बित होता है, उसी प्रकार असंग अर्थात् शुद्ध चिद्रूप पुरुष में बुद्धि प्रतिबिम्बित होती है। उस समय

जो बुद्धि का दृक् रूप में परिणाम होता है उसे ही पुरुष का भोग कहा जाता है। इसका उल्लेख बाद में 'स्याद्वादमजरी' तथा 'बादमहार्णव' जैनग्रन्थों में भी हुआ है। इसके अनुसार श्रवणादि ज्ञानेन्द्रियो तथा वागादि कर्मेन्द्रियो के द्वारा आहार्य विषयो को लेकर पुरुष के सन्निध्य से दृक् अर्थात् चेतन रूप में परिणत हुई, बुद्धि पुरुष में समर्पित करती है और इस प्रकार उसका भोग सिद्ध करती है। सांख्यकारिका^{१३५} में इसी सिद्धान्त का प्रतिपादन आचार्य ईश्वर कृष्ण भी करते हैं। जिसमें दस आंतरिक तथा तीन बाह्य करणों में बुद्धि की प्रधानता को सिद्ध करते हुए कहा गया है कि 'यूँकि रागरत विषयो के रावध गे होने वाले पुरुष के योग को बुद्धि ही सम्पादित करती है। वही अन्ततः प्रकृति एवं पुरुष के सूक्ष्म भेद को प्रकट करती है, इसलिए वही प्रधान है। तात्पर्य यह है कि पुरुष का सुख-दुःखादि भोग स्वतः न होकर बुद्धि के कारण संपन्न होता है। आचार्य वाचस्पति मिश्र^{१३६} ने इसे अत्यन्त स्पष्ट रूप से प्रतिपादित किया है। सांख्यसूत्र^{१३७} में इसी विषय का स्वीकार किया गया है। उसमें यह कहा है कि जिस प्रकार लाल जपा कुसुम से समीपस्थ-स्वच्छ श्वेत स्फटिक मणि लाल हो जाती है और उसको हटाने पर फिर स्वच्छ हो जाता है, उसी प्रकार बुद्धि के सानिध्य से उसके विषय भोग आदि धर्म-निधर्मक पुरुष में सक्रान्त अर्थात् आरोपित हो जाते हैं। इसी बात को 'पञ्चशिखसूत्र' में इस प्रकार कहा गया है "अपरिणामिनी हि शोक्तृशक्तिरप्रतिसक्रमा च परिणामिन्यर्थे प्रतिसक्रान्तेव तद्वृत्तिमनुपतति, तस्याश्च प्राप्त चैतन्योपग्रहरूपाया बुद्धिवृत्तेरनुकारमात्रतया बुद्धिवृत्त्यविशिष्टा ही ज्ञानवृत्तिराख्यायते।" इस प्रकार ये सभी अपरिणामी पुरुष में आहार्य भोग ही मानते हैं, वास्तविक नहीं। लेकिन आचार्य विन्ध्यवासी के अनुसार पुरुष में यह आहार्य भोग भी नहीं होता है, अपितु यह भोग पुरुष की सानिध्य से चेतन-सी प्रतीत होने वाली बुद्धि में ही होता है।

आगे आचार्य आसुरि कहते हैं कि 'आद्य' तत्त्व अर्थात् प्रकृति सत्त्व रजस्तमो रूप है। प्रधान से महत् अर्थात् बुद्धि की उत्पत्ति होती है। बुद्धि से अहंकार और अहंकार से एकादश इन्द्रियाँ तथा पुनः पञ्चमहाभूत उत्पन्न होते हैं। ये तेइस तत्त्व 'मध्यम' अर्थात् मध्य के हैं, पञ्चीसवों तत्त्व पुरुष हैं। पुरुष के अधिष्ठातृत्व में ही प्रकृति अपने सृष्टि कार्य में प्रवृत्त होती है। आधुनिक विद्वान् महाभारत में वर्णित कपिल आसुरिसंवाद को सांख्य दर्शन के अनुरूप नहीं मानते हैं, परन्तु यह धारणा सुसंगत नहीं है। विद्वान् परमार्थ ने आसुरि आचार्य को दी गई शिक्षा का जिस प्रकार

वर्णन किया है, वह माठरवृत्ति और जयमगला के अनुरूप है। जिसके अनुसार पहले 'तम' तथा बाद में 'क्षेत्रज्ञ' उसमें प्रविष्ट हुआ। क्षेत्रज्ञ और तम क्रमशः पुरुष और प्रकृति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। यहाँ प्रयुक्त 'तमस' ऋग्वेद^{१३८} के 'तमस' का स्मरण कराता है। महाभारत^{१३९} में भी तमस का प्रयोग प्रकृति के अर्थ में ही किया गया है। इस प्रकार आचार्य आसुरि साख्य दर्शन के पदार्थों का जो उल्लेख करते हैं उसका महर्षि कपिल के मत से विरोध नहीं प्रतीत होता।

(III) आचार्य पंचशिख

आचार्य पंचशिख, आचार्य आसुरि के शिष्य थे, जो साख्यकारिका की ७०वीं कारिका से स्पष्ट होता है। जिससे यह भी स्पष्ट हो सकेगा मिलता है कि महर्षि कपिल से आचार्य पंचशिख तक पहुँचे हुए उस ज्ञान-सम्प्रदाय की 'सज्ञातत्र' अथवा 'षष्टितत्र' थी। स्वयं आचार्य पंचशिख कहते हैं "आदिविद्वाननिमार्णचित्तमधिष्ठाय कारुणाद्भगवान् परमर्षिराणुये तत्र प्रवाच।"^{१४०} लेकिन आचार्य ईश्वरकृष्ण की बहुधाकृत तत्र^{१४१} और 'समाख्यातम्'^{१४२} के पदों के आधार पर महामहोपाध्याय प० रामावतार शर्मा और चीनी परम्परा षष्टितत्र का रचनाकार आचार्य पंचशिख को मानती है। लेकिन 'कृततत्रम्' के साथ 'बहुधा' पद इस मत का समर्थन नहीं करता है। वास्तव में आचार्य पंचशिख तक एक शिष्य होने की परम्परा रहा होगी और उनके पश्चात् अनेक शिष्य जैसे इनके जनक, वशिष्ठ आदि शिष्य थे, होने लगे। तत्र पहले से ही विद्यमान था, आचार्य पंचशिख ने केवल उसका अध्ययन किया था। उक्त दोनों मतों का समर्थन माठरवृत्ति और युक्तिदीपिका^{१४३} में भी किया गया है। अतः यह हो सकता है कि महर्षि कपिल प्रणीत सक्षिप्त षष्टितत्र का विस्तार एवं सवर्द्धन आचार्य पंचशिख के हाथों ही सम्पन्न हुआ हो।

आचार्य पंचशिख की प्रासंगिकता स्वयंसिद्ध है। इसीलिए विद्वान वेबर ने साख्य को भारतीय दर्शनों में सबसे प्राचीन माना है।^{१४४} स्वयं शंकराचार्य ने बृहदारण्यक में उद्धृत 'असंभूति' पद^{१४५} को साख्य की प्रकृति के अर्थ में स्वीकार कर इसकी प्राचीनता को सिद्ध किया है। महाभारत के अनुसार आचार्य पंचशिख पराशरगोत्र^{१४६} के थे और वे मानसयज्ञी थे।^{१४७} मन के उहापोह अथवा तर्क-धर्म में निष्णात वे पंचरात्र विशारद पंचज्ञ, पंचकृत और पञ्चगुण भी थे।

उन्होंने नैष्ठिक बुद्धि प्राप्त की थी। उनकी सर्वज्ञता अनुत्तम थी। आचार्य नीलकण्ठ शास्त्री ने भारतभाष्यदीप^{१४८} के उक्त उपाधियों की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि आचार्य पचशिख का पचशिख नाम इसलिए पड़ा कि वे अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय एवं आनन्दमय—इन पच पुरुषों के शिखास्वरूप पुच्छरूप सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म के ज्ञाता थे। इस प्रकार 'पचशिख' सासारिक नाम न होकर ज्ञानार्जित नाम था। पचत्रय एवं पचकृत पचशिख नाम धारण करने के पूर्ण कहलाये। ज्ञान एवं उपासना की इस समस्त साधना के लिए साधक को शम, दम, उपरति, तितिक्षा एवं रागाधान इन श्रुत्युक्त पचगुणों से सुसज्जित होना परमावश्यक है। इसी से उन्हें 'पचगुणा' भी कहा गया है। 'पचरात्र विशारद' इन सबसे पूर्व की अवस्था थी, किंतु पचज्ञ, पचकृत आदि विशेषणों का प० नीलकण्ठ कृत व्याख्यान आचार्य पचशिख को वेदान्तसम्प्रदायानुयायी सिद्ध करता है। प० नीलकण्ठ प्राचीन साख्य को उपनिषदीय अर्थात् वेदान्तीय मानते हैं। उनके अनुरार महाभारतीय पद 'पुरुषावस्थामव्यम्तम् पुरुषार्थन्यवेदमत्' में अव्यक्त का अर्थ अव्याकृत पुरुष^{१४९} है और वही परामार्थ है। अपने मत के समर्थन में महाभारत के १४ वें श्लोक 'यतदेकाक्षर ब्रह्म नानरूप प्रदृश्यते। आसुरिमण्डले तस्मिन् प्रतिपेद तद्व्ययम्' को उपस्थित करते हैं। वस्तुतः महाभारत एवं भागवत पुराणादि में उल्लिखित साख्य विद्वान् कपिल, आसुरि, पचशिख आदि का प्राचीन साख्य सेश्वर है, परन्तु उससे उसको वेदान्त से अभिन्न समझना निराश्रम ही, क्योंकि इसमें त्रिगुणात्मक प्रधान या प्रकृति एवं पुरुष साख्यशास्त्रीय कल्पना प्रकृति एवं पुरुष के वस्तुतः भिन्न तत्त्व होने में कोई अन्तर नहीं आता। यहाँ वेदान्तीय प्रभाव देखने का मूल कारण ही उस समय वेदान्तीय विचार का सर्व प्रभावित होना और साख्याचार्य की कोई स्वीकृति का मूर्त रूप न ले पाना, जिसके कारण अन्य लेखकों के प्रभाव आ गये हैं, ऐसा लगता है।

योगभाष्य^{१५०} में आचार्य व्यासदेव तथा साख्यतत्त्वकौमुदी में आचार्य वाचस्पति मिश्र ने आचार्य पचशिख का सर्वप्रसिद्ध वचन "स्मात् स्पल्प सकर सपरहिर सम्प्रत्यवमर्ष कुशलस्य नामकर्षायालम्। कस्मात्? कुशलम् हि मे वह्न्यदस्ति यत्रायमावाय गत स्वर्गप्यपकर्षमल्पम् करिष्यति" उद्धृत किया है जिससे स्पष्ट होता है कि आचार्य पचशिख मानते थे कि वेदों के द्वारा विहित यज्ञों में अनिवार्य रूप से होने वाली हिंसा भी पाप उत्पन्न करती है। अतः आचार्य पचशिख के मत में अहिंसा ही मानव का सर्वाधिक कल्याण करने वाला तत्त्व है। यही पचरात्र

मत की समस्त साधना का रहस्य एव उस साधना की सफलता का मूलमंत्र था। ज्ञान एव अहिंसा को मोक्ष प्राप्ति का सर्वाधिक हितकारी और अनिवार्य साधन मानने के कारण इन्हे 'पंचरात्रविशारद' कहा गया। यही मत सांख्य में भी आगे चलकर मान्य हुआ। आचार्य ईश्वरकृष्ण का वैदिक यज्ञ के सन्दर्भ में "दृष्टवदानुश्रविक सद्य विशुद्धि क्षयातिसमयुक्त" कथन आचार्य पंचशिख की मान्यता का ही समर्थन करता है और मीमांसकों का इनके विरुद्ध "तद् विपरीत श्रेयान्" कथन सांख्य मत की स्थापना करता है। योग दर्शन में भी अहिंसा को सार्वभौम धर्म कहा गया है जैसा की योगसूत्र^{१५१} में अष्टयोगपद्धति में प्रमुख पंच यमों में अहिंसा को प्रथम स्थान दिया गया है।

यद्यपि आचार्य पंचशिख का कोई ग्रंथ उपलब्ध नहीं है, तथापि उनके सिद्धान्तों एवं विशिष्ट मतों के उद्धरण सांख्ययोग के प्राचीन ग्रन्थों में मिलते हैं। सबसे अधिक उद्धरण आचार्य व्यास कृत योगभाष्य में मिलते हैं जो 'तथा चोक्तम्' तथा 'च सूत्रम्' इत्यादि शब्दों के साथ दिये गये हैं, जिनके आधार पर इन्हे आचार्य पंचशिख के सूत्र माना गया है। तत्त्ववैशारदी टीका में तथा आचार्य भिक्षु आदि परवर्ती टीकाकारों के आधार पर निम्न वचन आचार्य पंचशिख के माने गये हैं, जिनका उल्लेख 'योगभाष्य' में मिलता है —

- (i) एकमेव दर्शनख्यातिरेव दर्शन —१/४
- (ii) तमणुमात्रमात्मानमनुविद्यास्मीत्येव तावत् सम्प्रजानीते—१/३६
- (iii) व्यक्तमव्यक्त वा सत्त्वमात्मस्वेनाभि प्रतीत्य तस्य सम्पदमनुनन्दत्यात्यसम्पद मन्वानस्तस्य व्यापदमनुशोचत्या—
त्मव्यापद मन्य मान स सर्वोऽप्रतिबुद्ध —२/५
- (iv) बुद्धित पर पुरुषमाकारशीलविद्यादिभिर्विभक्तमपश्यन् कुर्यात् तत्रात्मबुद्धि मोहेन—२/६
- (v) रूपातिशया वृत्तिशयाश्च परस्परेण विरुद्ध्यन्ते सामान्यानि त्वतिशये सह प्रवर्तन्ते —२/१५ और ३/१३
- (vi) तत्सयोगहेतु विवर्जनात् स्यादयमात्यन्तिको दुःखप्रतीकार २/१७ (ब्रह्मसूत्र २/२/१० के शारीरकभाष्य की भामती)
- (vii) अयं तु खलु त्रिषु गुणेषु कर्तृष्वकर्तारि च पुरुषे तुल्यातुल्य जातीये चतुर्थेतात्क्रियालाक्षिण्युपनीयमानान् सर्वभावा नुपपन्नाननुपश्यन् दर्शनमन्यच्छकते—२/१८

(viii) अपारिणामिनी हि भोक्तृशक्तिरप्रतिसक्रमा च परिणामीन्यर्थो प्रतिसक्रान्तेव तद्धृत्तिमनुपतति
तस्याश्च प्राप्तचैतन्योपग्रहरूपया बुद्धि वृत्तेरनुकामात्रतया बुद्धि कृत्य विशिष्टा हि
ज्ञानवृत्तिरित्याख्याते—२/२०

(ix) धर्मिणामनादिसयोगाद् धर्ममात्राणामप्यनादि सयोग—२/२२

(x) तुल्यदेशश्चवणानामेकदेशश्रुतित्व सर्वेषा भवति ३/१४

उक्त उद्धरण सख्या (i) (iii) (iv), (vii) और (x) एक ही विषय से सबधित है। ये सभी एक ही तथ्य को भिन्न-भिन्न प्रकार से प्रतिपादित करते हैं। उद्धरण नम्बर एक का तात्पर्य है कि व्यवहार काल में एक मात्र बुद्धि कृति ख्याति ज्ञान या दर्शन ही रहता है वही पुरुष का भी ज्ञान या दर्शन बन जाता है। चौथे उद्धरण के अनुसार यद्यपि नित्यज्ञानरवरूप होने के कारण पुरुष में किसी भी प्रकार का परिणाम संभव नहीं है। तथापि अविवेक के कारण वह रवभावतः प्रतिक्षण परिणामिनी त्रिगुणात्मिका बुद्धि (चित्त) की वृत्तियों व्यापारों या परिणमों को देखता हुआ तादात्म्य या तद्रूप-सा प्रतीत होता है। इस प्रकार बुद्धिकृत विविध ज्ञानों को वह रवकृत ही कार्य समझता है परकृत नहीं। स्त्री पत्नी पुत्र भोजन कुर्सी आदि को अविवेकवश रवकीय मानता हुआ इसी समृद्धि को अपनी समृद्धि और विपत्ति को अपनी विपत्ति समझता है जो उसका अज्ञान या मोह है और ज्ञान इच्छा क्रिया सुख दुःख भोग इत्यादि अनेक व्यावहारिक धर्मों से युक्त जिस एक पुरुष रूपधर्म को हम सब जानते व समझते हैं वह परमार्थतः एक वस्तु या तत्त्व नहीं है। यद्यपि आम आदि दर्शन इन युक्त धर्मों को एम मात्र आत्मा या पुरुष के ही विशिष्ट गुण मानते हैं एवं इन अनेक धर्मों से उन एक का ही अनुमान करते हैं, तथापि सांख्य दर्शन की ऐसी मान्यता नहीं है। सांख्य के अनुसार व्यवहारिक मनुष्य मुख्यता तो निगुण एव अपरिणामी पुरुष तत्त्व तथा नित्यपरिणामी त्रिगुणात्मक प्रकृति तत्त्व का किन्तु प्रकृति के बुद्धि अहंकार मन आदि विकारों को पृथक्-पृथक् लेने पर इन अनेक तत्त्वों का अद्भुत मिश्रण ही इन सबकी विचित्र समाप्ति है। नित्य ज्ञान पुरुष अथवा आत्मा का रवरूप भूत धर्म ही तथा सकल्प इच्छा क्रिया सुख दुःखादि प्रकृति के उक्त विकारों के धर्म ही। सातवें उच्चारण में पुरुष के सारूप्य-वैरूप्य तादात्म्य दोनों ही कथित हैं। त्रिगुणात्मक बुद्धि के साथ अपना तादात्म्य ग्रहण करने में पुरुष के अनादि अविवेक के अतिरिक्त उसका बुद्धि से सर्वथा विरूप न होना सर्वदा

रवरूप न हाने पर भी कुछ सरूप होना ही कारण है। रजत खण्ड से विरूप या भिन्न तथापि उसके रारूप का सदृश शक्ति में ही रजत खण्ड का आरोप होता है अन्यत्र कही नहीं। इस प्रकार स्पष्ट है कि पुरुष का अनादि अविवेक और बुद्धि के साथ उसका सादृश्य दोनों ही तादात्म्य के कारण ही। ८वे उद्धरण में भी दोनों का यही तादात्म्य बताया गया है। इसमें उल्लिखित ज्ञानवृत्ति पद चित्तशक्ति अर्थात् चिन्मात्र पुरुष का बोधक है। इसमें सारूप्य की बात भी स्पष्ट है। अनादि अविवेक के कारण परिणामिनी बुद्धि में असक्रान्त भी सक्रान्त सा लगता है। परिणागरवरूप वह बुद्धि की भाँति ही परिणागी प्रतीत होता है। बुद्धि चिदवभास या चितप्रतिबिम्ब को प्राप्त करके पुरुष के समान चैतन्य प्रतीत होने लगता है। इस समय सारूप्य के कारण पुरुष व्यवहारकाल में बुद्धि के साथ अपना तादात्म्य ग्रहण कर बैठता है। इसी बात को उक्त उदाहरण के तर्माश्रय प्राप्त ज्ञानवृत्तिरित्याख्यायते । अन्तिम पक्ति में कहा गया है। स्पष्ट है कि तादात्म्य दोनों के सानिध्य से होता है और इस सानिध्य का कारण अविवेक है। आचार्य पञ्चशिख के मत में अविवेक अनादि है। इनके इस मत का उल्लेख साख्यसूत्र में अविवेक निमित्तोवापञ्चशिख १५२ कहकर किया गया है।

उद्धरण स० २ में मन की विषयवती और अस्मितामात्रा' नामक द्विविध ज्योतिषमती स्थिति की द्वितीय कोटि का वर्णन है। इस स्थिति में मनरूपादि समस्त विषयो से हीन होकर अन्य समस्त वृत्तियों से शून्य अह बोध रूपवृत्ति के रवरूप में स्थित हो जाता है। इसी को सास्मित सम्प्रज्ञात कहते हैं क्योंकि इसमें अहमस्मि इत्याकारक आत्मविषयक ज्ञान होता रहता है। पाचवे उद्धरण में गुणों के परस्पर विरुद्ध रवभाव की बात कही गयी है। बुद्धि के सत्त्व गुण के धर्म वैराग्य ज्ञान एव ऐश्वर्य में चार रूप हैं। तमो गुण को भी अधर्म अवैराग्य या राग अज्ञान तथा अनैश्वर्य चार रूप ही सुख दुख एव मोह इनकी वृत्तियाँ हैं। ये परस्पर विरोधी हैं। इसलिए लगातार दीर्घ समय तक न तो अहिरा सत्य ब्रह्मचर्य आदि धर्म ही प्रबल रूप से चलते हैं और न ही हिरा असत्य मैथुन आदि अधर्म। कभी एक प्रबल रहता है तो कभी दूसरा इसी प्रकार सुख या दुख लगातार नहीं रहते। हाँ इनके सामान्य रूप विशिष्ट या प्रबल रूपों के साथ अवश्य रहते हैं जैसे प्रबल सुख के साथ दुख भी गौण रूप से रहता है अथवा प्रबल दुख के साथ गौण रूप से सुख का रहना। तात्पर्य यह है कि बुद्धि के तीनों गुणों के चल

या क्षिप्र परिणामी होने के कारण बुद्धि या चित् के भाव और व्यापार प्रतिक्षण परिवर्तित होते रहते हैं। इस प्रकार इसकी अस्थिरता के कारण विवेकीजनो एव योगियो को सब कुछ दुःख ही प्रतीत होता है।

उध्वरण सख्या ६ को रपष्ट करते हुए आचार्य पचशिख कहते हैं कि सयोग के नष्ट हो जाने पर समस्त दुःखों की भी आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है। क्योंकि अनादि अविवेक के फलभूत आदि सयोग के फलस्वरूप ही सारे दुःख अनादि काल से होते आ रहे हैं। विवेक ज्ञान के न उत्पन्न होने पर तो अविद्या प्रलय काल में रवीकार्य आधारभूत चित्त के साथ प्रधान में निरुद्ध होकर सरकार रूप से पड़ी रहता है और सृष्टि काल आने पर पुनः स्वीकार्य चित्त की उत्पत्ति का बीज बनती है। ६वे उध्वरण को आचार्य भिक्षु एव हरिहरानन्द आरण्यक स्पष्ट आचार्य पचशिख का वचन मानते हैं तथा आचार्य वाचरपति मिश्र इसे आगमिनामुनुमतिम् कहते हैं। जिसका अर्थ है कि धर्मा अर्थात् परिणाम नित्य सत्त्व इत्यादि तीनों गुणों का कूटस्थ नित्य पुरुषों के साथ अनादि सयोग होने के कारण अधर्मियों के महत इत्यादि समस्त धर्मों अथवा परिणामों का पुरुषों के साथ अनादि सयोग होता है। इसी सयोग निमित्तजन्य होने के कारण नित्य नहीं है। इसी सयोग के स्वरूप के सम्बन्ध में योगसूत्र में कहा गया है कि रवशक्ति अर्थात् दृश्य एव रवागिशक्ति अर्थात् द्रष्टा इन दोनों का सयोग—बुद्धि एव पुरुष का सयोग— दर्शन कार्य का हेतु है।^{१५३} यहाँ दर्शन का दो रूप ही एक तो द्रष्टा पुरुष द्वारा दृश्य बुद्धि का अविवेकपूर्वक दर्शन जिसे भोग कहा जाता है और दूसरा विवेकपूर्वक दर्शन जिसका व्यवहित फल भोग ही भाष्य से रपष्ट है कि इस अनादि सयोग का अन्त विवेकज्ञान द्वारा होता है अन्यथा वह जन्मजन्मान्तर तक चलाता रहता है।

रवरवामि शक्तयो रवरूपोपलब्धि हेतु सयोग ^{१५४} को मूलतः महर्षि कपिल^{१५५} और आचार्य पचशिख का सिद्धान्त कहा गया है साख्यसूत्र में इसी को अविवेक निमित्तो व पचशिख ^{१५६} कहा गया है इसे आचार्य भिक्षु भी रवीकार करते हैं। वस्तुतः भोक्तृभोग्य भाव अर्थात् बुद्धि एव पुरुष के अनादि सम्बन्ध का मूलभूत कारण अविवेक ही है। इस प्रकार आचार्य पचशिख का मत समीचीन है, जिसे कीथ^{१५७} ने भी रवीकार किया। आचार्य पचशिख के व्यक्ति

सम्बन्धी मत के समर्थन में सांख्यसूत्र में आधारभूत भोग इतिपचशिख ^{१५८} का उल्लेख है। इसके अतिरिक्त पाचवें अध्याय के गुण से ५६वे सूत्रतक में जगत् उपादान कारण त्रिगुणात्मक प्रधान की सिद्धि त्रिविध प्रमाणों के आधार पर की गयी है। इनमें सर्वप्रथम अनुमान फिर शब्द और अन्त में प्रत्यक्ष प्रभाव के द्वारा जगत् उपादान के रूप में प्रकृति की सिद्धि की गयी थी। सांख्य का दृष्टिकोण मुख्यतः बुद्धिवादी है। वह अपने प्रधान पुरुष आदि मूलभूत प्रमेयों की सिद्धि के लिए अनुमान प्रमाण का ही आश्रय लेता है तथा उसका सांख्य नाम भी उसकी इस दृष्टि से परिचायक है। प्रस्तुत प्रकरण में भी महत्व कम की दृष्टि से तीनों प्रमाणों में सर्वप्रथम अनुमान का विस्तारपूर्वक फिर शब्दों का उनसे कम विस्तार में तथा अन्त में प्रत्यक्ष का संक्षेपत उल्लेख है। जब सांख्य दर्शन में अनुमान का महत्व इतना अधिक है तब उसके प्रतिज्ञा हेतु दृष्टान्त व्याप्ति आदि अर्थों के निरूपण को परवर्ती काल के शास्त्रान्तरो के प्रभाव का फल नहीं है। सांख्यसूत्र में व्याप्ति के संबंध में विस्तृत विवेचना की गयी है।^{१५९} अतः सांख्य में व्याप्ति सम्बन्धी धारणा महर्षि कपिल द्वारा प्रणीत ही रही है। सांख्यसूत्र में व्याप्ति के लक्षण का उल्लेख करते हुए नियतधर्मसाहित्यमुभयोरेकतरस्य वा व्याप्ति ^{१६०} कहा गया है किन्तु आगे^{१६१} उल्लिखित है कि व्याप्ति भिन्न तत्त्व नहीं है। क्योंकि भिन्न तत्त्व होने पर उसके आश्रय रूप में साध्य एवं साधन से भिन्न पदार्थ की कल्पना करनी होगी जो सर्वथा असत्य होगा। क्योंकि व्यक्ति का आश्रय तो साध्य एवं साधन अथवा केवल साधन ही होता है उनसे भिन्न कुछ भी नहीं।^{१६२} आचार्य अनिरुद्ध कृत वृत्ति में भी ऐसा ही माना गया है। लेकिन निजशक्त्युद्भवमित्याचार्या ^{१६३} के सन्दर्भ में आचार्य भिक्षु पर-मत और आचार्य अनिरुद्ध स्व-मत का उल्लेख करते हैं। आचार्य अनिरुद्ध के अनुसार अग्नि एवं धूम की उत्पत्ति विशिष्ट शक्ति है। जिसका ग्रहण दोनों साथ-साथ देखने से होता है यही व्यक्ति है।^{१६४}

आचार्य भिक्षु के अनुसार व्यक्ति की रवशक्ति से उत्पन्न शक्ति विशेष रूप तत्त्वान्तर ही व्यक्ति है। लेकिन आचार्यों के मत में रवशक्ति मात्र व्याप्ति नहीं है। क्योंकि द्रव्य की रवशक्ति द्रव्य मात्र में ही सीमित रहती है और उसे ही व्याप्ति मान लेने पर तो अग्नि के स्थान से उठकर अन्य स्थान में फैले हुए धूम का भी अग्नि व्याप्यता नहीं सिद्ध होती है। यहाँ आचार्य भिक्षु का उत्तर है कि उत्पत्तिकालावच्छिन्न को धूम का विशेषण कर देने से दूसरी अव्याप्यकता की

शका नहीं उठेगी।^{१६५} वेदान्ती महादेव भी आचार्य भिक्षु की भौति स्वशक्ति से उत्पन्न शक्ति को ही व्यक्ति कहा है लेकिन वे इसे आचार्य अनिरुद्ध की भौति स्वमत ही मानते हैं।^{१६६} यही कारण है कि ५/३१ वे सूत्र में प्रतिपादित स्वमत के कारण ही आचार्य अनिरुद्ध ५/३२वे प्रतिपादित आचार्य पचशिख के मत को एकदेशि मत कहते हैं। आचार्य अनिरुद्ध के अनुसार यद्यपि सूत्रकार ५/३६वे सूत्र में सिद्धान्त के साथ इसका समन्वय करते हैं। यहाँ आचार्य भिक्षु का मत ३२वे और ३६वे सूत्र में स्पष्ट नहीं होते जबकि आचार्य अनिरुद्ध की व्याख्या कहीं अधिक स्पष्ट एवं सन्तोषजनक है। डॉ० रिचर्ड गार्वे ने ५/३२ वें सूत्र को स्पष्ट किया है।^{१६७} अध्येयशक्तियोग पचशिख ^{१६८} का अर्थ आचार्य अनिरुद्ध के अनुसार पचशिखाचार्य के मत में पदार्थों पर आरोपित शक्ति के साथ सम्बन्ध का नाम व्याप्ति है। यदि यह व्याप्ति निज या सहजशक्ति होता है आरोपित न होती तो किसी अध्युत्पन्न या अज्ञ व्यक्ति को भी वस्तु का प्रत्यक्ष होने पर उस व्यक्ति का भी प्रत्यक्ष होना चाहिए था परन्तु ऐसा होता नहीं। इसलिए व्यक्ति को पदार्थ में आरोपित शक्ति मानना चाहिए प्राकृतिक अथवा सहज नहीं। यद्यपि शक्ति के वास्तविक होने पर किसी पदार्थ के प्रत्यक्ष के साथ उसकी उस वास्तविक या सहज शक्ति का प्रत्यक्ष होना चाहिए तथापि पदार्थों की सभी शक्तियों का स्वतः ग्रहण असेम्भव है जैसे पिता पुत्र का पारस्परिक सम्बन्ध वास्तविक होने पर भी बिना बताये दोनों को देखने मात्र से नहीं ज्ञात होता। दूसरे शब्दों में व्याप्ति पदार्थों की शक्ति के साथ सम्बन्ध का नाम है चाहे वह कल्पित हो अथवा सहज।

भावागणेश कृत तत्त्वयाथार्थ्य-दीपन में पचशिखाचार्य के चार श्लोकों का उल्लेख उसकी प्रामाणिकता के साथ किया गया है।^{१६९} तत्त्वसमास-सूत्रों की प्राचीनतम टीका क्रमदीपिका में भी वे श्लोक मिलते हैं और प० उदयवीर शारत्री^{१७०} उक्त धारणा की संभावनाओं को स्वीकार करते हैं। उक्त चारों श्लोक निम्नवत हैं —

(१) पचविंशति तत्त्वज्ञो यत्र कुत्राश्रये वरान।

जटी गुण्डी शिखी वापि मुच्यते नात्र राशयः।।^{१७१}

(२) तत्त्वानि मो वेदयते यथावद् गुण रवरूपाण्याधि दैवत च।

विमुक्ता पाप्मा गतदोषसघो गुणास्तु मुक्ते न गुणैः स भुज्यते ॥^{१७२}

(३) प्राकृतेन तु बन्धेन तथा वैकारिकेण च ।

दक्षिणभिस्तृतीयेन बद्धो जन्तुर्विवर्तते ॥^{१७३}

(४) आद्यौ तु मोक्षो ज्ञानेन द्वितीयो रागसक्षयात् ।

कृच्छक्षयान्तृतीयस्तु व्याख्यात मोक्षलक्षणम् ॥^{१७४}

इस प्रकार पहले एव दूसरे उद्धरण में समस्त तत्त्वों के ज्ञान के फल सम्बन्धी कथन है जिसमें अध्यास में त्रयोदशकरण अधिभूत में कारणों के त्रयोदश विषय तथा अधिदेव में कारणों के त्रयोदश देवताओं की व्याख्या कर इन्हें स्वरूपभूत चित् से भिन्न माना गया है । तीसरे उद्धरण में त्रिविध बन्धन प्राकृत बन्ध अष्ट प्रकृतियों (अव्यक्त महत् अहकार एव पञ्चतन्मात्राएँ) द्वारा वैकारिक बन्ध प्रकृति के शब्दादि विकार युक्त मन द्वारा और दाक्षिणा द्वारा का उल्लेख है, जबकि चौथे में त्रिविध मोक्ष तत्त्वज्ञान द्वारा प्राकृत बन्ध से राग क्षय द्वारा वैकारिक बन्ध से और धर्माधर्म क्षय द्वारा दाक्षिणाबन्ध से मुक्ति पाने का उल्लेख है ।

महाभारत के शान्तिपर्व के २९६वें अध्याय में पञ्चशिख वाक्य जो वेदान्त सिद्धान्तों से प्रभावित एवं मिश्रित है । ये जनदेव जनक के प्रश्न का उत्तर आचार्य पञ्चशिख इस प्रकार देते हैं— यह मनुष्य— शरीर, इन्द्रिय एवं चित्त का समाहार मात्र है । तात्पर्य यह है कि अनादि अविवेक के कारण असंग एवं अपरिणामी चित्त पुरुष का परिणामी तथा अचित्— चित् या बुद्धि एवं उसके शरीरेन्द्रिय आदि कार्यों के साथ अनादि संयोग होने से मनुष्य नामक समाहार बनता है । ज्ञान होने से न तो इसका अन्त अभाव में होता है और न किसी भाव में केवल अनादि संयोग के नष्ट हो जाने पर यह समाहार नष्ट हो जाता है और अपने विशुद्ध चित् रूप में पुरुष प्रतिष्ठित हो जाता है ।^{१७५} यह शरीर भी एक नहीं अपितु उनके तत्त्वों का समाहार है^{१७६} में तत्त्व पांच हैं अकाश, वायु अग्नि जल एवं पृथ्वी ।^{१७७} इन्द्रियाँ भी पांच हैं श्रवण स्पर्श जिह्वा चक्षु एवं घ्राण मूर्त रूपी द्रव्यों के साथ शब्द स्पर्श रूप रस एवं गन्ध इन इन्द्रियों के ग्राह्य विषय हैं ।^{१७८} इस समस्त गुण समाहार को आत्मरूप से देखते हुए पुरुष का असत् दृष्टि से होने वाला अनत दुःख सान्त नहीं होता है ।^{१७९} द्रष्टा आत्मा अर्थात् पुरुष में देखे जाने वाला दृश्य अनात्म ही है । क्योंकि जो

द्रष्टा है वही दृश्य कैसे हो सकता है? इसी दुखात्मक अनात्मा के आरोप से दृक् आत्मा अपने को दुखी मानता है। अतः इस सबका त्याग ही दुःख का आत्यन्तिक विनाश है।^{१८०} पचकर्मैन्द्रिय मन प्राण तथा पचकर्मैन्द्रिय रवरव विषयो के सहित त्याज्य है।^{१८१} यह समस्त अनात्म पदार्थ मूलतः सत्त्व रजस एव तमस नाम तीनों गुणों का ही उपज है। इनमें सत्त्व के लक्षण या कार्य प्रहर्ष प्रीति आनन्द सुख शान्ति आदि रजत के लिए अतुष्टि परिताप लोभ अक्षमा आदि तथा तमस के लिए अविवेक मोह प्रमाद रवण आलस्य आदि हैं।^{१८२}

आचार्य पचशिख तीनों गुणों की प्रकल्पना^{१८३} को मानते हैं और पुरुष को आणविक आकार का इनके अनुसार प्रकृति पुरुष के सम्बन्ध का आधार कर्म नहीं अपितु भेद का अभाव है।^{१८४} उपरोक्त विवरण के सम्बन्ध में आचार्यगण वाचस्पति मिश्र विज्ञानभिक्षु तथा हरिहरानन्द आरण्यक के अतिरिक्त अन्य भाष्यटीकाकारों ने भी आचार्य पचशिख का वचन होने की बात मानी गयी है। इसके अतिरिक्त कुछ ऐसे वचन भी हैं जिसके सम्बन्ध में उक्त विद्वानगण भले ही उन्हें पचशिख वचन मानने में सन्देह करें। किन्तु स्वमत सामन्जस्य के अतिरिक्त योग भाष्यकार के उद्धृत करने के समान ढंग से भी उन्हें पचशिखरूत्र मानना उचित होगा जो कि इस प्रकार है —

(१) स खल्वय ब्राह्मणो यथा यथा व्रतानि बहूनि समादित्सते तथा प्रमादकृतेभ्यो हिसादिनिदानभ्यो निवर्तमानस्तामेवावादात् रूपामहिसा करोति^{१८५} इसे आचार्य भिक्षु अत्रैवागमिकाना सम्मतिमाह आदि शब्दों द्वारा प्रस्तुत करते हैं तो आचार्य भिक्षु ने योगभाष्यकार के यथा चोक्ता शब्दों को दुहरा दिया है।

(२) महामोहमयेनेन्द्रजालेन प्रकाशशील सत्त्वमावृत्य तदेवाकार्यं नियुक्ते^{१८६} आचार्य भिक्षु इसे अत्रैवागमिनामनुमतिमाह आदि द्वारा तो आचार्य भिक्षु पूर्वाचार्यवाक्य प्रमाणयाति और विद्वान हरिहरानन्द आरण्यक पूर्वाचार्यसम्मतिमाह आदि द्वारा प्रस्तुत करते हैं।

(३) तपो न पर प्राणायामात् ततो विशुद्धिर्मलाना दीप्तिश्च ज्ञानस्य^{१८७} इसे आचार्य मिश्र अत्राप्यागमिनामनुमतिमाह द्वारा तो आचार्य भिक्षु इस पर कुछ नहीं कहते हैं।

(४) जलभूम्यो पारिणामिक रसादिवैश्वरूप्य स्थावरेषु दृष्ट तथा स्थावराणां जगमेषु जगमानां स्थावरेषु ^{१८८} इसके प्ररतुतीकरण मे आचार्य मिश्र ने तदेवोपपादयति शब्द तो आचार्य भिक्षु ने अतार्थ पूर्वाचार्यैरिदं वक्ष्यमाणं प्रमाणं मुक्तम् शब्दादि द्वारा प्रस्तुत किया है।

(५) एक जाति समान्विमानामषा धर्ममात्रव्यावृत्ति ^{१८९} मे उद्धृत भाष्य शब्दावली तथा चोक्त का ही उल्लेख आचार्य मिश्र ने किया है जबकि आचार्य भिक्षु इसके स्थान पर पूर्वाचार्य वचन कहा है।

(६) ये चैते मैत्र्यादयो ध्यायिना विहारस्ते बाह्यसाधननिरनुग्रहात्मानं प्रकृष्टं धर्ममभिनिर्वृतयन्ति ^{१९०} भाष्य मे उद्धृत तथा चोक्तम् का ही प्रयोग आचार्य भिक्षु करते हैं तो आचार्य मिश्र इसके स्थान पर सम्मातिमाचार्याणामाह इत्यदि शब्दों का प्रयोग करते हैं।

(७) रवभाव मुक्त्वा दोषाद् येषां पूर्वपक्षे रुचिर्भवति अरुचिश्च निर्णये भवति ^{१९१} इसे अनङ्गिकाकारिणभागामिना वचनेन दर्शयति द्वारा आचार्य मिश्र तो उक्त पूर्वाचार्य आदि द्वारा द्वारा आचार्य भिक्षु ने प्रस्तुत किया है।

डॉ० दासगुप्ता महाभारत^{१९२} और मत्स्यपुराण^{१९३} मे उल्लिखित २६वें तत्त्व के रूप मे ईश्वर सबधी मत को देखकर परम्परया साख्य को सेश्वर मानते हैं। लेकिन २४वे तत्त्वो वाले मत को मौलिक साख्य मानते हुए इसे पञ्चशिख साख्य मत कहते हैं।^{१९४} परन्तु जिस मौलिक साख्य को डॉ० दासगुप्ता आचार्य पञ्चशिख का मत मानते हैं। डॉ० राधाकृष्णन्^{१९५} और कीथ^{१९६} उसका विरोध यह कहते हुए करते हैं कि उक्त आचार्य पञ्चशिख को साख्यचार्य नहीं मान सकते। क्योंकि इनके मत मे आचार्य पञ्चशिख ब्रह्मसिद्धात के समर्थक अथवा प्रवर्तक थे। किन्तु यह मत उचित प्रतीत नहीं होता। क्योंकि महाभारत^{१९७} से सिद्ध है कि वह आचार्य पञ्चशिख ही थे। जिन्होंने महर्षि कपिल के शिष्य आचार्य आसुरि से उपदेश प्राप्त किया। चीनी परम्परा मे एक पञ्चशिखाचार्य का उल्लेख मिलता है। लेकिन उन्हें महर्षि कणाद जो वैशेषिक दर्शन के संस्थापक थे, का शिष्य बताया गया है। अतः वे साख्यचार्य पञ्चशिख से भिन्न हैं।^{१९८} इस प्रकार महाभारत के जनकपञ्चशिखसंवाद परिच्छेद व अन्य उद्धरणों के साथ साख्ययोग दर्शन से

सबधित विभिन्न ग्रन्थों में उपलब्ध पचशिख वचनो में प्रतिपादित सिद्धांत प्रायेण एक ही है। अत आचार्य पचशिख साख्यमत के ही प्रतिपादक है।

(IV) आचार्य वार्षगण्य

आचार्य वार्षगण्य का उल्लेख महाभारत के शान्तिपर्व^{१९६} के महावल्म्भ जनक सवाद में मिलता है। साख्यकारिका की टीका युक्तिदीपिका^{२००} में आचार्यों का उल्लेख जो कालक्रमानुसार नहीं हुआ है— सक्षपैणतुद्वाव----- हारीतवाद्भलिकैरात पौरिकर्षभेश्वर पञ्चादिकरण पतजलिवार्षगण्यकौण्डिन्य— मूलादिक शिष्य परम्पारयागम-----। पण्डित उदयवीर शारत्री के अनुसार वार्षगण्य अर्थात् वृषगणगोत्र में उत्पन्न हुआ व्यक्ति गोत्रनाम प्रतीत होता है सासकारिक नाम नहीं।^{२०१} जैसा कि आसुरि आचार्य के विषय में माना जाता है। उसकी सिद्धि वृषगण पद से मानी गयी जो गर्गादिगण^{२०२} में पठित है। आचार्य वार्षगण्य का समय महर्षि पाणिनि से प्राचीन सभवत भारत युद्ध काल से भी पूर्व माना जाता है।^{२०३}

षष्ठितत्र का रचना को लेकर जो विवाद रहा है कुछ लोग आचार्य वार्षगण्य को उसका कृतिकार मानते हैं। परन्तु प्रो० हिरियन्ना एव पण्डित शास्त्री ऐसा नहीं मानते हैं। इसकी पुष्टि इससे भी होती है कि आचार्य ईश्वरकृष्ण ने अपनी उपसहारात्मक कारिकाओं में जहाँ महाषि कपिल आचार्य द्वय असुरि एव पचशिख इन तीन सर्व प्राचीन प्राचार्यों का साक्षात् उल्लेख कर तत्र विकसित करने में आचार्य द्वय आसुरि एव पचशिख के योगदान की प्रशंसा की है। वही आचार्य वार्षगण्य का उल्लेख भी नहीं किया गया है। वारतव में महर्षि कपिल प्रवर्तित साख्यशास्त्र के अन्तर्गत आचार्य वार्षगण्य की अपनी एक अलग एक विशिष्ट विचारधारा थी जैसे आपके अनुसार करण ग्यारह प्रकार के होते हैं।^{२०४} जबकि महर्षि कपिल तेरह प्रकार के करणों को रवीकार करते हैं।^{२०५} इस प्रकार आचार्य वार्षगण्य त्रिविध अत करण—बुद्धि मन एव अहकार में केवल बुद्धि को ही रवीकार करते हैं। उसी प्रकार आचार्य ईश्वरकृष्ण एव आचार्य वार्षगण्य प्रत्यक्ष प्रमाण के लक्षण को अलग-अलग ढंग से प्ररतुत करते हैं। युक्तिदीपिकाकार ने आचार्य वार्षगण्य द्वारा प्रतिपादित लक्षणों का निर्देश इस प्रकार किया है— श्रोतादिवृत्तिरिति वार्षगण्य,^{२०६}

उसी प्रकार का प्रत्याख्यान न्यायवार्तिक की टीका न्यायवार्तिकतात्पर्य में आचार्य वाचरपति मिश्र ने लिखा है— वार्षगण्यास्यापि लक्षणमयुक्तमित्याहसोत्रारिवृत्तिरिति ।^{२०७} जबकि आचार्य ईश्वरकृष्ण ने ५वीं कारिका के प्रथम चरण में दृष्ट अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण प्रतिविषयाध्यवसाय दिया है ।

प्रो० हिरियन्ना^{२०८} मायेव और मायैव में अन्तर कर प० उदयवीर शास्त्री के इस वाक्य का विरोध करते हैं कि अमरकोश में भी इव और एव पदों को समानार्थक माना गया है । प्रो० हिरियन्ना के मत में यह विशेष परिस्थिति में सामान्यीकरण करने का प्रयास है ।^{२०९} क्योंकि तत्त्ववैशारदी में मायेव का अर्थ इस प्रकार है कि गुणों का मूल रूप अर्थात् अव्यक्त अथवा प्रधान जो कि दृष्टिपथ में नहीं आता माया से विपरीत धर्म वाला होने के कारण नित्य ही परमार्थ है । उसके विपरीत जो दृष्टिपथ में आने वाला गुणों को व्यक्त रूप अथवा उसके विकार है वे सर्वथा माया तो नहीं किन्तु माया की तरह अवश्य ही आविर्भाव — तिरोभाव वाले अर्थात् अनित्य का विनाश है ।^{२१०} इसी प्रकार अतएव योग शारत्रमत्युत्पादमिताहरम भगवान् वार्षगण्य

गुणानाम् ----- सुतुच्छकम् इति में मायैव का अर्थ है कि गुणों गुणात्मक प्रधान का ग्रहण योग की व्युत्पत्ति के लिए निमित्त या द्वार से ही किया गया है स्वरूप अर्थात् वास्तविक प्रतिपाद्य के रूप में नहीं क्योंकि गुणों में तत्त्व का वस्तु कुछ भी नहीं है वे सर्वथा अतात्त्विक स्वरूपतः शून्य का माया मात्र है । इस प्रकार मायेव का अर्थ जगत की विनाशशीलता है और मायेव का अर्थ काल्पनिकता है । अतः दोनों एक नहीं हैं । प्रो० हिरियन्ना यहाँ पर मायेव पाठ षष्ठितत्र रो गानकर गायैव को आचार्य वार्षगण्य का गानते हैं ।

प्रो० हिरियन्ना ने आचार्य वाचरपति मिश्र की भामती^{२११} में आचार्य वार्षगण्य के नाम उद्धृत गुणानाम् परम रूप न दृष्टिपथमृच्छति । यन्तुदृष्टिपथ प्राप्ततन्मायैव सुतुच्छकम् श्लोक के आधार पर आचार्य वार्षगण्य को ब्रह्मपरिणामवादी कहा है । लेकिन प० उदयवीर शास्त्री^{२१२} इसका खण्डन करते हुए कहते हैं कि आचार्य वार्षगण्य मूल उपादान कारण को चेतन नहीं अपितु अचेतन प्रधान^{२१३} को मानते हैं जो जगत का मूल है । वास्तव में आचार्य वाचरपति मिश्र ने भामती में इच्छानुसार मूल मायेव का मायेव में परिवर्तित कर दिया पर एक बात नहीं भूले कि इसका

उल्लेख आचार्य वार्षगण्य के साथ किया है। यही कारण है कि प्रो० हिरियन्ना मायेव और मायैव का जो महत्वपूर्ण भेद माना है वह आचार्य वाचरपति मिश्र के व्याख्यानो से भी समर्थित है। अतः मायैव पाठ एव उसका पाठ जो कुछ दिखाई पड़ता है वह माया है। प्रधानवादी वार्षगण्य के मत से अरागत है। क्योंकि प्रधानवाद के अनुसार जगत आर्विभाव — तिरोभाव धर्मक होने के कारण मायेव ही कहा जा सकता है मायैव नहीं। योग भाष्यकार व्यासदेव के साक्ष्य के आधार पर भी आचार्य वार्षगण्य प्रधानवादी साख्य योगाचार्य सिद्ध होते हैं। यथा— अतउक्तम्— मूर्तिव्यवधिजाति—भेदाभावान्नास्ति गूलपृथक्त्व इति वार्षगण्य ।^{२१४} इसकी जो व्याख्या आचार्य मिश्र^{२१५} करते हैं वह भी उक्त मत का ही समर्थन करती है। भामती में आचार्य वार्षगण्य के नाम उद्धृत गुणानां परम रूप न दृष्टिपथमृच्छति की व्याख्या भामतीकार स्पष्ट नहीं करते क्योंकि दृष्टिपथ में न आने वाला गुणों का परम रूप त्रिगुणात्मक अव्यक्त का प्रधान के अतिरिक्त ब्रह्म इत्यादि कुछ भी नहीं हो सकता है। अपनी विशिष्टता के कारण हो सकता है कि आचार्य वार्षगण्य साख्याचार्य होने पर भी स्थूल जगत को माया मानते हों परन्तु वे ब्रह्मवादी कदापि नहीं हो सकते।^{२१६}

साख्यकारिका का प्रचीन वाक्य युक्तिदीपिका में आचार्य वार्षगण्य के साख्ययोग विषयक कुछ विशिष्ट मत निम्नवत हैं —

(i) तथा च वार्षगणा पठन्ति —

तदेतत् त्रैलोक्य व्यक्तेरपैति न सत्त्वात् अपेतमप्यस्ति विनाशप्रतिषेधात् । ससर्गाच्चास्य सौक्ष्म्यं सोक्ष्म्याच्चानुपलब्धिं तस्माद् व्यक्त्यपगमो विनाशः । सतु द्विविधः — आसर्गप्रलयात् तत्त्वानां कालान्तरावस्थानादितरेषाम् इति ^{२१७}

(ii) तथा च भगवान् वार्षगण्य पठति—

रूपतिशमा वृत्त्यतिशयाश्च विरुध्यन्ते सामान्यानि तातिशमैः स वर्तन्ते^{२१८}

(iii) तथा च वार्षगणा पठन्ति —

बुद्धिवृत्त्याविष्टो हि प्रत्ययत्वेनानुवर्तमानामनुयाति पुरुषः ^{२१९} इति

(iv) वार्षगणानां प्रधानात् महानुत्पद्यते^{२२०}

(v) एकरूपाणि तन्मात्राणीत्यन्ते एकोत्तराणीति वार्षगण्य २२१

(vi) करण एकादशविधामिति वार्षगणा २२२

(vii) यदि यथा वार्षगणा आहु -

लिगमात्रो महानसवेद्य कार्यकारणरूपेणाशिविष्टो

विशिष्टलक्षणेन तथा रयात्तत्त्वान्तरम् २२३

(viii) वार्षगणानां तु यथा रत्रीपुशरीराणामचेतनानामुच्छिश्येत्तरेतर

प्रवृत्तिस्तथा प्रधानरयेत्यय दृष्टान्त २२४

सर्वाधिक महत्वपूर्ण वह सिद्धांत है जिसमें आचार्य वार्षगण्य ने आदिम सर्ग में प्रधान की प्रवृत्ति को चेतन पुरुष की सहायता के बिना ही माना है। आचार्य वार्षगण्य के इस सिद्धान्त को युक्तिदीपिका^{२२५} में उद्धृत किया गया है। अर्थात् प्रधान की प्रवृत्ति आदि सर्ग में ज्ञानपूर्वक नहीं होती है पुरुष से ऊपर गृहीत अर्थात् चेतनानिरपेक्ष की प्रकृति स्वकार्य में प्रवृत्त होती है। इस प्रकार आचार्य वार्षगण्य का मत चेतन-निरपेक्ष प्रकृति की प्रवृत्ति का प्रतिपादन करता है। परन्तु इसके विपरीत माठरवृत्ति एवं गौडपादभाष्य में षष्ठितत्र नाम से उद्धृत पुरुषाधिष्ठितम् प्रधान प्रवर्तते वाक्य में चेतन पुरुष से परिगृहीत या मुक्त प्रकृति की प्रवृत्ति का ही सिद्धान्त प्रतिपादित है। यह वाक्य सभावत आचार्य पञ्चशिख का है इसमें कथित सिद्धान्त सांख्यसूत्र के 'तत्सन्निधानादधिष्ठातृत्वम् मणिवत्' में भी प्रतिपादित है इस प्रकार आचार्य वार्षगण्य के अनेक सिद्धान्तों का उल्लेख सांख्ययोग दर्शन के प्राचीन साहित्य में मिलता है। सर्वाधिक उल्लेख सांख्यकारिका की प्राचीन टीका मुक्तिदीपिका में है एक उल्लेख व्यासभाष्य में है तो छिटपुट विचार भामती सांख्यतत्त्वकौमुदी न्यायवार्तिक आदि में मिलता है यथा -

(i) अतएव पञ्चपर्व अविद्या इत्याह भगवान् वार्षगण्य २२६

(ii) सम्बन्धादेकस्मात् प्रत्यक्षाच्छेषसिद्धिरनुमान २२७

(V) आचार्य ईश्वरकृष्ण

आचार्य ईश्वरकृष्ण का उल्लेख जैनग्रन्थ अनुयोगद्वारसूत्र में उल्लिखित जैनैतर ग्रन्थों में

से एक कनकसत्तरी के सन्दर्भ में किया जाता है जो कि साख्यसप्तति अर्थात् साख्यकारिका का ही एक नाम था। चीनी यात्री कुईची के मत में उक्त ग्रन्थ के रचयिता को पारितोषिक के रूप में तीन लाख स्वर्ण मुद्राएँ प्राप्त होने के कारण इसका नाम हिरण्यसप्तति अर्थात् कनकराप्तति कहा गया। परन्तु डॉ० बेल्बाल्कर के अनुसार हिरण्यसप्तति^{२२८} एक व्याख्यान ग्रन्थ है जो आचार्य विन्ध्यवास की थी।^{२२९} किन्तु डॉ० बेल्बाल्कर ने योगवृत्ति में उद्धृत विन्ध्यवास वचन के आधार पर जो उक्त मत दिया है वह ग्रन्थ गद्यात्मक है तब ऐसे व्याख्यान ग्रन्थ का नाम हिरण्यसप्तति कैसे उचित होगा? क्योंकि सप्तति यह गणनापरक शब्द पद्य के सबध में प्रयुक्त होती है अतः बेल्बाल्कर का मत असंगत है। आचार्य ईश्वरकृष्ण कृत साख्यकारिका साख्य दर्शन का सर्वाधिक प्रचलित एवं सर्वविदित ग्रन्थ है^{२३०}। यह ग्रन्थ छन्दोबद्ध कारिकाओं से युक्त है जो वस्तुतः सूत्र ही जान पड़ती हैं। सूत्रों की भाँति ये कारिकाएँ भी सारवद्विश्वतोमुखम् ही हैं थोड़े में विविध अर्थजात इनमें भरा हुआ है। यही कारण है कि ये गुरु गम्भीर और दुरुह रही परिणामरवरूप ग्रन्थ रचना के बाद ही से व्याख्यान और टीकाएँ लिखी जा रही हैं।

साख्यसप्तति की टीका माठरवृत्ति के चीनी अनुवाद में आचार्य ईश्वरकृष्ण को साख्यसप्तति का रचयिता और पो-पो-ली का शिष्य कहा गया है। पो-पो-ली का हिन्दी अनुवाद शिष्यपरम्परागत पद की व्याख्या करते हुए जापानी विद्वान् डॉ० तकाकुसु वर्ष अर्थात् (पोपोली > पोसोली > पोलिसो > वरीसो > वर्ष) वार्षगण्य मानते हैं, किन्तु आचार्य द्वय ईश्वरकृष्ण और वार्षगण्य में ऐतिहासिक कालक्रम का इतना अन्तर है कि ये गुरु-शिष्य परम्परा में नहीं गाने जा सकते। इसका खण्डन डॉ० बेल्बाल्कर करते हुए पोपोली का सबध आचार्य देवल से मानते हैं क्योंकि माठराचार्य^{२३१} के द्वारा उल्लिखित आचार्यों में आचार्य देवल अन्तिम है इस आधार पर यहाँ आचार्य ईश्वरकृष्ण का गुरु आचार्य देवल को माना है। लेकिन प० शास्त्री इसके विरुद्ध कहते हैं कि आचार्य देवल के पश्चात् प्रभृति और उसके बाद तेभ्य आया है। जिससे स्पष्ट है कि आचार्य द्वय देवल और ईश्वरकृष्ण के बीच भी कई आचार्य हुए यद्यपि पोपीली का अर्थ 'कपिल करना उचित होगा क्योंकि एक तो आचार्य ईश्वरकृष्ण जिस ग्रन्थ तत्र अर्थात् षष्ठितत्र का संक्षेप किया है उसका साक्षात् सबध महर्षि कपिल से है और दूसरे माठरवृत्ति में सर्वप्रथम साख्याचार्य कपिल का साक्षात् निर्देश है कपिलादासुरिणा

प्राप्तम । अतः परम्परा का मूल आचार्य होने के कारण महर्षि कपिल को आचार्य ईश्वरकृष्ण का गुरु मानना शिष्यपरम्परयागत और ऐतिहासिक व तार्किक दृष्टि से भी सगतपूर्ण है ।

सामान्यतः आचार्य ईश्वरकृष्ण के सप्तत्या किल येऽर्थास्तेऽर्था कृत्स्नस्य षष्टितत्रस्य^{२३२} रवकीय कथन से ही कारिकाओं साख्यविषयक विवाद का साधान हो जाना चाहिए था परन्तु ऐसा नहीं हुआ । वर्तमान में बहत्तर कारिकाएँ उपलब्ध हैं जबकि उक्त कथनानुसार सत्तर कारिकाएँ होनी चाहिए । अतः प्रश्न उठता है कि ऐसी कौन-सी दो कारिकाएँ हैं जो प्रक्षिप्त हो सकती हैं । लोकमान्य तिलक विल्सन महोदय^{२३३} की इस बात से सहमत है कि साख्यकारिका में सत्तर कारिकाएँ ही थीं तथा गौडपादभाष्य में उनहत्तर कारिका तक का ही भाष्य मिलता है यहाँ बीच की एक कारिका लुप्त हो गई है ।^{२३४} लोकमान्य तिलक अपने समर्थन में कहते हैं कि गौडपादभाष्य^{२३५} में भी सत्तर कारिका की बात कही गई है । लुप्त कारिका के लिए गौडपादभाष्य के आधार पर इकसठवीं कारिका के बाद की कारिका होना बताया है । क्योंकि इकसठवीं कारिका का^{२३६} जो भाष्य मिलता है उसमें एक नहीं दो कारिकाओं का भाष्य सम्मिलित है । इसमें एक तो इकसठवीं कारिका की जिसमें प्रकृति के सुकुमारत्व का वर्णन है और दूसरी कारिका जो इसके बाद की होनी चाहिए जिसमें ईश्वरादि कारणता का उल्लेख है । उक्त लुप्त कारिका इस प्रकार की हो सकती— कारणमीश्वरमेके ब्रुवते काल परे रवभाव वा । प्रजा कथ निर्गुणता व्यक्त काल रवाभावश्च' क्योंकि पूर्वकाल में स्वभाव काल एव ईश्वर भी जगत के कारण माने जाते थे यह बात श्वेताश्वर उपनिषद् के स्वभावमेके कवयो वदन्ति काल तथान्ये परिगुह्यमाना । देवरयैष तु लोके ये नेद भ्राम्यत बाह्यचक्रम मत्र से रपष्ट होती है । किंतु एस० सूर्यनारायण शास्त्री ने इसका खण्डन करते हुए कहा कि इकसठवीं कारिका के गौडपादभाष्य^{२३७} और माठरवृत्ति^{२३८} के अन्तिम भाग में किया गया है सुकुमारतम शब्द का परामर्श इस सभावना का सर्वथा निराकरण कर देता है कि इकसठवीं कारिका के भाष्य का उत्तरार्ध किसी अन्य का भाष्य है क्योंकि सुकुमारतम पद इकसठवीं कारिका में ही स्थित है । फिर ईश्वर-निषेध वाली कारिका के लुप्त होने की तो कारिका से लुप्त होने के साथ भाष्य से भी लुप्त करनी चाहिए थी जो गौडपादभाष्य के साथ माठरवृत्ति में भी उलट-फेर करनी पड़ती । डॉ० हरदत्त शर्मा^{२३९} का तर्क है कि तत्र सुकुमारतर वर्णयति के अनंतर न पुनर्दर्शनमुपयाति पुरुषस्य' पक्ति आनी

चाहिए न कि के चिदीश्वर कारण ब्रूवते क्योंकि ईश्वरादि की कारणता का कथन प्रकृति की सुकुमारता का वर्णन नहीं है। इकसठवी कारिका के बाद बासठवी कारिका में आचार्य ईश्वरकृष्ण ने जो विषय प्रस्तुत किया है उसमें भी क्रमबद्धता और विषयरूपता है। अतः इनके बीच लोकगान्ध तिलक का एक नई कारिका जो ईश्वर कारणता का निषेध करती है की आशा करना अतार्किक और काल्पनिक है।

विद्वान् अय्यारवामी शास्त्री^{२४०} का मत है कि चीनी भाषा में अनुदित सरकृत टीका में अपनाई गई सोलह विकारों की उत्पत्ति की पद्धति साख्यकारिका से सर्वथा भिन्न है। २२वें और २५वें कारिका से स्पष्ट है कि एकादश इन्द्रिया व पचतन्मात्राएँ अहकार से तथा पचतन्मात्राओं से पचमहाभूत उत्पन्न होते हैं। किन्तु ३ ८ १० १५ ५६ ५६ और ६८वीं कारिका की व्याख्या में चीनी अनुदित सरकृत टीका सोलह विकारों (एकादशेन्द्रिय और पचमहाभूत) को पचतन्मात्राओं से निकाला हुआ बताते हैं। जबकि यह २१ २५ २६ और २७ वीं कारिकाओं इस विषय में विरोध नहीं करती है। ऐसा प्रतीत होता है कि आचार्य ईश्वरकृष्ण के समय तक और कुछ समय बाद तक भी विकारों की उत्पत्ति प्रक्रिया अनिश्चित थी। क्योंकि उनके समकालीन एवं कुछ पूर्ववर्ती व परवर्ती ग्रन्थों में भी इससे नितान्त भिन्न विवरण प्राप्त होते हैं। यही नहीं साख्यकारिका की २२ २४ २५ और ३६ वीं कारिका के आधार पर सूक्ष्मशरीर को अटठारह तत्त्वों से बना हुआ माना जाता है। गौडपादभाष्य के अतिरिक्त टीकाएँ भी यही मानती हैं। किन्तु चीनी अनुदित सस्कृत टीका सूक्ष्मशरीर को सात तत्त्वों (महत् + अहकार + पचमन्मात्र) से निर्मित मानती है। इस बात का समर्थन गौडपादभाष्य के अतिरिक्त अन्यत्र कहीं नहीं मिलता। तत्त्वज्ञान प्राप्त करने के लिए छ प्रकार के अवलोकन या विचार और आठ प्रकार के बुद्धभग जिनकी कोई भी चर्चा किसी भी टीका में नहीं मिलती। इसलिए यह कहना गलत नहीं होगा कि इन तथ्यों का उद्भव या आरम्भ—षष्ठितत्र जैसे कुछ अत्यन्त प्रचीन ग्रन्थों से हुआ हो। लेकिन इस सबध में प० उदयवीर शास्त्री^{२४१} के अनुसार आचार्य ईश्वरकृष्ण ने पदार्थों के प्रादुर्भाव तथा उनके क्रम की एक ही निश्चित रीति को रवीकार किया है और यह भी आचार्य ईश्वरकृष्ण के लेखानुसार निश्चित है कि वही रीति षष्ठितत्र में भी रवीकृत की गई है। पचाधिकरण के अतिरिक्त अन्य सभी उपलब्ध साख्याचार्यों के लेखों में इन्द्रियों को अहकारिक ही माना गया है भौतिक नहीं। इसके विपरीत

अन्य अनेक दार्शनिक संप्रदाय जैसे—न्याय वैशेषिक बौद्ध शाकरवेदान्त आदि इन्द्रियो को भौतिक ही मानते हैं। साख्याचार्य पचाधिकरण भी यही मानते हैं। फिर जिस चालीसवी कारिका के आधार पर चीनी अनुवाद में सूक्ष्मशरीर को सात तत्वों वाला माना गया है। उसी के आगे १० ४१ ४२ और ६२वी कारिका के चीनी अनुवाद में सूक्ष्मशरीर के अट्ठारह तत्त्व स्वीकार किये गये हैं।^{१२४२} जबकि बयालिसवी कारिका के गौडपादभाष्य में सूक्ष्मशरीर को अट्ठारह तत्त्वों का माना गया है। अय्यास्वामी शारत्री आगे कहते हैं कि परमार्थ के साक्ष्य के आधार पर हमें स्वीकार करना पड़ेगा कि आचार्य ईश्वरकृष्ण ने केवल सत्तर ही कारिकाएँ लिखी थीं न एक कम और न एक अधिक। क्योंकि वसुबन्धुचरित में लिखा है कि आचार्य वसुबन्धु ने सुवर्णसप्तति अर्थात् साख्यकारिका का खण्डन करने के विशिष्ट अभिप्राय से ही उसका अनुकरण करते हुए सत्तर कारिकाओं का अपना परमार्थसप्तति नामक ग्रंथ लिखा। कारिका तिरसठ जिसका अनुवाद परमार्थ ने नहीं किया है तथा कारिका बहत्तर जिसे चीनी अनुवाद में किसी मेधावी की उक्ति कहा गया है। चूँकि यह कारिका चीनी भाषा में अनुदित नहीं हुई है और इस कारण से परमार्थ के समय के बाद का प्रक्षेप प्रतीत होता है।^{१२४३} लोकमान्य तिलक को छोड़कर सोवानी अय्यारवामी और विल्सन बहत्तरवी कारिका को प्रक्षिप्त मानते हैं जबकि कारिकाओं के सत्तर होने की अकाट्य सूचना बहत्तरवी कारिका से ही प्राप्त होती है अतः यह मत असंगत है। लेकिन सोवानी के मत में भी असंगति है जब वे सत्तरवी को उनहत्तरवी से कम महत्वपूर्ण नहीं समझते जो साख्य के प्राचीन आचार्यों की परम्परा एवं उसके अविच्छिन्न संप्रदाय को बताने के लिए आवश्यक है।^{१२४४} प० उदयवीर शास्त्री ने चीनी अनुवाद के मूल जो ५५७—५६६ ईस्वी के बीच मानी जाती हैं से भी प्राचीन माठरवृत्ति को सिद्ध किया। जिसमें अन्तिम तीनो कारिका पर टीका है। अतः गौडपादाचार्य के बाद का इन्हें प्रक्षिप्त मानना नितान्त असंगत है।

सम्भव है कि अन्तिम तीन कारिकाओं का दार्शनिक सिद्धान्त की दृष्टि से महत्वपूर्ण न होने के कारण आचार्य गौडपाद ने इसका उल्लेख न किया हो। फिर भी यदि साख्यकारिका के प्रथम टीकाकार आचार्य गौडपाद के भाष्य के आधार पर उक्त तीनो कारिकाओं को प्रक्षिप्त मानकर हटा दिया जाये तो सत्तरहवी और इकहत्तरवी कारिका का मूल ग्रंथ में सम्मिलित न होने पर उनहत्तरवी कारिका के वर्णन के अनुसार साख्यकारिका के रचयिता महर्षि कपिल होंगे और

तब साख्यकारिका की प्रामाणिकता पर प्रभाव पड़ेगा। क्योंकि सत्तरवीं कारिका प्राचीन आचार्य परम्परा का निर्देश करती है एवं इकहत्तरवीं कारिका शिष्य-परम्परा द्वारा मूल शास्त्र के आचार्य ईश्वरकृष्ण तक पहुँचने का निर्देश करती है। जबकि बहत्तरवीं कारिका इस ग्रंथ की रचना का कथन करके इसकी पूर्व प्रतिपादित प्रागाणिकता को सुदृढ़ करती है। यहाँ प० शास्त्री^{२४५} के अनुसार इन चारों कारिकाओं का परस्पर तार्किक सामंजस्य इतना सगठित और सतुलित है कि उसमें से एक पद भी हटाया जाना अनर्थ का हेतु हो सकता है। बहत्तरवीं कारिका में उद्धित सप्ताति का शब्दार्थ सत्तर अवश्य है परन्तु इसका अभिप्राय यहाँ लगभग सत्तर ही है ठीक सत्तर नहीं। इस प्रकार सम्पूर्ण ग्रंथ का नाम सप्तति समझना चाहिए केवल सिद्धान्तपरक सत्तर कारिकाओं का नहीं। सबसे बड़ी बात यह है कि युक्तिदीपिका^{२४६} में भी साख्यकारिका को सप्ताति कह कर भी पूरी बहत्तर कारिकाओं की व्याख्या की गई है। वास्तव में साख्यकारिका में बहत्तर कारिका होने पर भी उसको सप्ताति वैसे ही माना गया है जैसे भर्तृहरि की शृंगारशतक जिसमें १०२ श्लोक हैं हाल की गाथासप्तशती जिसमें ७०३ पद हैं अथवा साम्ब की साम्बपचाशिका जिसमें ५३२ श्लोक हैं का नामोल्लेख किया जाता है।

प्रक्षिप्त अंशों को छोड़ दे तो सूत्र और कारिका के बीच कई विषयों यथा सृष्टिक्रम, रूक्ष व स्थूल शरीरों के घटकावयव प्रकृति व पुरुष के रूप में दो मूल तत्त्व के साथ कुल पच्चीस तत्त्वों के सबन्ध में समानता है।^{२४७} यद्यपि साख्यकारिका की टीका युक्तिदीपिका से स्पष्ट होता है कि कुछ साख्यचार्य प्रधान और महत् के बीच एक और सूक्ष्म तत्त्व मानते हैं लेकिन पचाधिकरण वार्षगण्य आचार्यगण सूत्र और कारिका की भाँति ही प्रकृति से सीधे महत् तत्त्व की उत्पत्ति मानते हैं। अहंकार से पचतन्मात्रों की उत्पत्ति प्रायः सभी आचार्य मानते हैं किन्तु आचार्य विन्ध्यवासी महत् से छ तत्त्वों (अहंकार + पचतन्मात्र) की उत्पत्ति मानते हैं। साख्यसूत्र^{२४८} में स्पष्ट इन्द्रियों के भौतिकत्व का खण्डन तथा अहंकारिकत्व का कथन किया गया है। प० उदयवीर शारत्री^{२४९} के अनुसार साख्यसूत्र और साख्यकारिका में महत्वपूर्ण भेद ईश्वर की मान्यता को लेकर है। आचार्य भिक्षु के अनुसार वर्तमान साख्यसूत्र ईश्वर की नित्य सत्ता का खण्डन करता है तथापि यह खण्डन वास्तविक नहीं। अपितु विशेष अभिप्राय या कारण से किया गया होने के कारण अवास्तविक है। ब्रह्मसूत्रों में स्वतंत्र प्रधानकारणवाद का खण्डन होने से प्रतीत होता है

कि ब्रह्मसूत्रकार बादरायण व व्यास से पूर्व साख्य निरीश्वरवादी था एव उपलब्ध साख्यसूत्रो मे ईश्वर विषयक एकाध सूत्र तो ऐसे है जिन्हे ईश्वर खण्डनपरक मानने के अतिरिक्त और कोई उपाय नहीं है। आचार्य ईश्वर कृष्ण की साख्यकारिका मे प्रत्यक्षत ईश्वर का खण्डन तो नहीं किया गया है तथापि कही भी उन्होने उसका प्रतिपादन भी नहीं किया है। यहाँ तक कि प्रकृति से सृष्टि मानी गई है और ज्ञानाभ्यास के सन्दर्भ मे भी ईश्वर का उल्लेख नहीं किया गया है। अत आचार्य ईश्वरकृष्ण अनीश्वरवादी ही थे। परन्तु लोकमान्य तिलक पुरुष को उपादान कारण न मानने के कारण निरीश्वरवादी आचार्य ईश्वरकृष्ण को जडवादी मानते है लेकिन यह मान्यता अनुचित है। क्योंकि यह ठीक है कि साख्यकारिका^{२५०} मे प्रकृति की सुकुमारता का वर्णन ईश्वर की कारणता का कथन नहीं है किन्तु के चिदीश्वर कारण ब्रुवते-----तस्मात् कालो न कारण नापि स्वभाव इति। तस्मात् प्रकृतिरेव कारण न प्रकृते कारणन्तरमस्तीति पूरा भाष्य^{२५१} जिसमे ईश्वर काल और स्वभाव की सृष्टि कारणता का पहले पूर्वपक्ष के रूप मे उसके निषेध तथा प्रधान की सृष्टि कारणता का कथन है अवश्य ही प्रधान की सुकुमारता का वर्णन है। जैसा कि ऊपर उद्धृत भाष्याश के ठीक बाद की न पुनर्दर्शनमुपयाति पुरुषस्य इत्यादि भाष्य पक्ति से स्पष्ट है। क्योंकि पुरुष जब प्रधान के उस वारतविक स्वरूप सृष्टि के प्रति उसके उपादानत्व को जान लेता है तो मानो प्रकृति यह जानकर कि पुरुष ने मेरे स्वरूप को पहचान लिया है पुन उसके समक्ष नहीं आती लज्जावती सुकुमारी को भाति उसके निवृत्त या पराडमुख हो जाती है। यह प्रकृति की सुकुमारता का वर्णन है। इसी वर्णन का उपसहार स्वाभाविक रूप से न पुनर्दर्शनमुपयाति पुरुषस्य इस पक्ति मे किया गया है। अत लोकमान्य तिलक का यह मनना कि कोई ऐसी कारिका थी, जिसमे ईश्वर की सत्ता का निषेध किया गया था लुप्त हो गई है मानना सगतपूर्ण नहीं है। आचार्य ईश्वरकृष्ण सृष्टि के उपादान अथवा निमित्त कारण किसी भी रूप मे ईश्वर को न मानने के कारण निरीश्वरवादी आचार्य है और पुरुष को सृष्टि का उपादान कारण न मानते हुए भी निमित्त कारण मानने से आचार्य ईश्वरकृष्ण पुरुषवादी और आध्यात्मवादी है जडवादी कदापि नहीं। क्योंकि आचार्य ईश्वरकृष्ण मोक्ष का हेतु विवेकज्ञान को ही स्वीकार करते है।^{२५२}

साख्यदर्शन के विकास मे महर्षि कपिल और आचार्यगण पचशिख, जनक जैगीषव्य आदि ने अपना महत्वपूर्ण योगदान प्रदान किया यद्यपि उनमे से अधिकांश की कृतिया

कालकवलित हो चूकी है। किन्तु यह सत्य है कि साख्यदर्शन के समूचे विकास में साख्यसिद्धान्तों का आचार्य ईश्वरकृष्ण कृत प्रतिपादन एवं व्याख्यान अपना अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इस सम्बन्ध में आचार्य ईश्वरकृष्ण कृत साख्यकारिका एक अति महत्वपूर्ण प्रकाशमान ज्ञानदीप है। साख्यकारिका का प्रतिपाद्य विषय वही है जो महर्षि कपिल कृत प्राचीन साख्यग्रन्थ षष्टितन्त्र का था। साख्यकारिका में षष्टितन्त्र के केवल सिद्धान्तों को ग्रहण कर उनकी आख्यायिकाओं और व्याख्याओं को छोड़ दिया गया है। वर्तमान में साख्यदर्शन का जो स्पष्ट और सामान्य धारणा है उसके लिए साख्यकारिका एक दर्पण है जिसका संक्षिप्त विवरण इस प्रकार है —

साख्यकारिका का प्रारम्भ इस अकाट्य सत्य की स्वीकृति से होती है कि जीवन दुःखमय है और प्राणिमात्र उससे छुटकारा (मुक्ति) प्राप्त करना चाहता है दूसरी कारिका में मुक्ति के साधन के रूप में व्यक्त अव्यक्तज्ञ विवेकपरक तत्त्वज्ञान के महत्व को स्वीकार कर वेदोक्त यज्ञादि कर्म की अज्ञानता का निर्देश है। तीसरी कारिका में व्यक्ताव्यक्तज्ञ नाम त्रिविध साख्यीय तत्त्वों को अन्य प्रकार से चार कोटियों मूल प्रकृति (प्रकृति) प्रकृति—विकृति (सात = महत + अहकार + पञ्चतन्मात्राएँ) केवल विकृति (सोलह तत्त्व = एकादशेन्द्रिया + पञ्चमहाभूत) और न प्रकृति न विकृति रूप पुरुष का उल्लेख है। जबकि चौथी से छठी कारिका में ज्ञानमीमासीय स्वरूप की विवेचना है जिसमें त्रिविध प्रमाणों को बताया गया है। सातवी कारिका में उन आठ स्थितियों का वर्णन है जिनके कारण विद्यमान वस्तुओं का भी प्रत्यक्ष नहीं होता। लेकिन आठवी कारिका प्रकृति और पुरुष के सूक्ष्मता के कारण उनका प्रत्यक्ष नहीं अपितु सामान्यऽतोदृष्ट अनुमान से ज्ञान प्राप्त करते हैं। नवी कारिका से सत्कार्यवाद की प्रतिष्ठा की गई है तो दसवी और ग्यारहवी कारिका में व्यक्त और अव्यक्त के भेद एवं दोनों के परस्पर सादृश्य और पुरुष का उनसे वैषम्य दिखया गया है। बारहवी और तेरहवी कारिका में गुणों का स्वरूप का वर्णन है तो चौदहवी कारिका में अविवेकत्व विषयत्व आदि धर्मों के आश्रय के रूप में अव्यक्त की सिद्धि के साथ पंद्रहवी और सोलहवी कारिका अव्यक्त की सत्ता सिद्ध करने के साथ सृष्टि और प्रलय की व्याख्या करती है। सहत्रहवी से उन्नीसवी में पुरुष की सत्ता अनेकत्व और स्वरूपत्व की विवेचना है। बीसवी कारिका अकर्ता को कर्ता समझने और इक्कीसवी कारिका प्रकृति—पुरुष के परस्पर संयोग होने का उल्लेख करता है। बाइसवी कारिका में सृष्टि विकास

क्रम के तेइस तत्त्वों के और तेइसवी कारिका में बुद्धि के स्वरूप को स्पष्ट किया गया है। चौबीसवी कारिका में अहंकार तत्त्व का उल्लेख है पचीसवी में अहंकार से उत्पन्न होने वाले एकादशेन्द्रियों और पचतन्मात्राओं को बताया गया है। २६वी कारिका में दस इन्द्रियों की तथा २७वे में मन की स्पष्ट विवेचना की गई है। अट्ठाइस से सैंतीसवे कारिका में पचज्ञानेन्द्रियों के व्यापार त्रिविध अन्तःकरण के लक्षण कर्मेन्द्रिय त्रयोदशकरण आदि और उनके विषयों आदि का विवेचन किया गया है। अड़तीसवी कारिका में तन्मात्रा का उल्लेख है तो ३६ से ४३वी कारिका में सूक्ष्मशरीर (लिङ्गशरीर) और स्थूलशरीर के स्वरूप को बताया गया है। चालीस और पैंतालिसवी कारिका में धर्म—अधर्म की गति और ४६ से ५२वी कारिका में बुद्धि के धर्मादि आठ भावों का विस्तृत वर्णन किया गया है। ५३वी कारिका में तन्मात्रा सर्ग के वर्णन में देव तीर्थक और मनुष्य सृष्टि के प्रकार का उल्लेख है ५४वी कारिका में लोको को गुणों के आधार पर बाटा गया है। ५५वे कारिका द्वारा दुःख के मूल कारण को तथा ५६वे द्वारा सृष्टि के प्रयोजन को स्पष्ट किया गया है। इकसठ से छःसठवी कारिकाओं में प्रकृति कृत सृष्टि का पर्यवसान मोक्ष में दिखाया गया है। ६७ से ६८वी कारिका के अनुसार शरीरपात होने पर भोग और अपवर्ग दोनों ही प्रयोजन तथा प्रकृति से निवृत्ति द्वारा पुरुष की आत्यन्तिक मुक्ति का उल्लेख है। इस प्रकार सांख्यकारिका में एक से अड़सठवी कारिका तक में सांख्य दर्शन के प्रतिपाद्य विषय अर्थात् सिद्धान्तों का वर्णन किया गया है। जबकि ६६वी के महर्षि कपिल को सांख्यमत का मूल उपदेष्टा ७०वी में गुरु—शिष्य परम्परा ७१वी में कृतिकार ने सांख्य परम्परा को ग्रहण कर प्रस्तुत करने की आत्म रवीकृति है और ७२वी कारिका में कृति के मूलस्रोत षष्टितंत्र का उल्लेख किया गया है।

लेकिन सांख्यकारिका की सम्यक विवेचना से स्पष्ट है कि इस कृति में सांख्य दर्शन के मूल स्वरूप में असंगति दिखाई देती है जो प्रकृति और पुरुष के स्वरूप और उनके सबधों के सदर्भ में स्पष्ट होने के साथ पुरुष के स्वरूप और पुरुषबहुत्व सम्बन्धी धारणा के विवेचन में परिलक्षित होती है।

- २२- वनपर्व- २२१/२१
- २३- वायुपुराण- ५/४५
- २४- शांतिपर्व- ३४०/६६ ७० व ७२
- २५- वनपर्व- १०७/२६
- २६- शास्त्री प० उदयवीर साख्यदर्शन का इतिहास पृ०- १
- २७- ऋषि प्रभूत कपिल यस्तमग्रे ज्ञानैर्विभार्ते जायमान च पश्येत ।।श्वेताश्वर उपनिषद्-५/२।।
- २८- ब्रह्मसूत्र भाष्य- २/१/११
- २९- आनन्दगिरि ब्रह्मसूत्र भाष्य पर टीकाकार
- ३०- शास्त्री प० उदयवीर साख्यदर्शन का इतिहास पृ०- १३
- ३१- श्वेताश्वर उपनिषद्- ५/२
- ३२- साख्यान कपिलो देवो रुद्राणायसि शकर इति परमार्षि प्रसिद्ध ।।५/२-श्वेताश्वर उप० भाष्य।।
- ३३- ब्रह्मसूत्र भाष्य- २/१/१
- ३४- साख्यतत्त्वकौमुदी- ६६वीं कारिका पर
- ३५- साख्यतत्त्वकौमुदी- ४३वीं कारिका पर
- ३६- योगसूत्र भाष्य- १/२५
- ३७- साख्यकारिका- ७०
- ३८- साख्यकारिका- ७१व ७२
- ३९- युक्तिदीपिका- ३व १४
- ४०- ब्रह्मसूत्र- २/१/१
- ४१- अहिर्बुध्न्यसहिता- १२१/ १६
- ४२- तर्करहस्यदीपिका
- ४३- अध्याय- १२
- ४४- अध्याय- ७२
- ४५- भामती- २/१/३ Radhakrishnan , Indian Philosophy, Pt-I, pp-213-214
- ४६- साख्यकारिका- ७०

४७— साख्यकारिका— ६६

४८— Samkhya system, p-48

४९— साख्यतत्त्व कौमुदी भूमिका पृ०— १६

५०— साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— ८३

५१— बहुधा कृत तत्र षष्टितत्राख्य षष्टिखड कृतमिति । तत्रैव ही षष्टिरर्था व्याख्याता — जयमंगला पृ० ५

५२— ते व्यक्त सूक्ष्मा गुणात्मान ।। ४/१३— योगसूत्र भाष्य ।।

५३— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/३

५४— General of Oriental Rsearch, Pt-III, pp-107-112

५५— साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— ८७से६१

५६— साख्यकारिका— ७१

५७— साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— १०४

५८— अतिकारुणिको महामुनिर्जगदुच्छिधीर्षु कपिलो मोक्षशास्त्रमारभमाण प्रथमसूत्र चकार — अनिरुद्धवृत्ति

५९— श्री कण्ठभाष्य ब्रह्मसूत्र— २/२/१ के सन्दर्भ मे साख्यसूत्र— १/७६ और ब्रह्मसूत्र— २/२/८ के सन्दर्भ मे साख्यसूत्र — १/१६ व १/७ प्रधानकारणवादे पक्षपाहेतु परिच्छिन्नत्वान्न सर्वोपादान इत्यादि कपिलसूत्रोक्त सूचयन पूर्वपक्षयति प्रधानेति ।

६०— साख्यसूत्र— १/६१

६१— साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— १८५

६२— सुश्रुतसहिता अध्याय— १ सत्त्वरजस्तमोलक्षणम् अव्यक्त नाम ।

६३— अहिर्बुध्न्यसहिता— ६/१७व१८

६४— साख्यसूत्र— ३/१४

६५— नैषधचरित— १११/५६११

६६— न्यायसूत्र भाष्य — १/१/४

६७— साख्यसूत्र— २/१६ व २६

६८— प्रायश्चित प्रकरण श्लोक— १०६

६९— साख्यसूत्र— ३ /१८ ३६ व ४०

- ७०— तत्त्वसमास— २ १६ १६ और २२
- ७१— साख्यसूत्र— ४/३
- ७२— साख्यसूत्र— २/३३
- ७३— साख्यसूत्र— १/१२४
- ७४— साख्यसूत्र— २/३१
- ७५— साख्यसूत्र— २/१८
- ७६— साख्यसूत्र— ५/३२ और ६/६८
- ७७— The six Systems of Indian Philosophy
- ७८— बृहदारण्यक उपनिषद्— १/४/१०
- ७९— मिश्र डा० आधा प्रसाद साख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा पृ०— १०२
- ८०— साख्यसूत्र
- ८१— साख्यसूत्र— १/१६
- ८२— साख्यसूत्र— १/५५
- ८३— साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— २४० और २४२ से २४६
- ८४— साख्यसूत्र— १/५२
- ८५— साख्यसूत्र— १/५४
- ८६— साख्यसूत्र— १/५३
- ८७— साख्यसूत्र— १/१५
- ८८— मिश्र डा० ए० पी० साख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा पृ०— १०४
- ८९— न पाचभौतिक शरीर बहूनामुपादानायोगात्
- ९०— साख्यसूत्र— ५/१११ और ५/११२
- ९१— भोक्तुरधिष्ठानाद् भोगायतननिर्माणमन्यथा पूतिभावप्रसगात् भृत्यद्वारा स्वाम्धिष्ठितिर्नैकान्तात्
- ९२— साख्यसूत्र— १/१२४
- ९३— हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रित लिङ्गम् । सावयव परतत्र व्यक्त विपरीतमव्यक्तम् ॥१०॥
- ९४— साख्यसूत्र— २/१८

६५- साख्यकारिका- २५

६६- एकादश पञ्चतन्मात्र तत्कार्यम्- २/१७ कार्यम् नपुसकलिग है और तत पर से पूर्वसूत्र मे स्थित अहकार का परामर्श होता है।

६७- अभिमानोऽहकारस्तास्माद् द्विविध प्रवर्तते सर्ग । एकादशकश्च गणस्तन्मात्र पञ्चकश्चैव । २४ ।। यहाँ गण शब्द पुलिग है।

६८- साख्यसूत्र- २/३१

६९- साख्यसूत्र- २६

१००- ब्रह्मचारी विष्णु कृत हिन्दी अनुवाद वेदान्त केसरी

१०१- ब्रह्मसूत्र भाष्य पृ०- ५७७ अन्य समस्त प्रामाणिक सस्करणो मे भी सामान्याकरण वृत्ति इत्यादि ही पाठ है। अत यही प्राचीन मौलिक पाठ होगा। पूर्वो सस्करण वाणी विलास सस्करण, भामती तरु परियल सहित मुम्बई सस्करण चौखम्भा सस्करण सि० वाराणसी सस्करण आदि मे यही पाठ मिलता है।

१०२- साख्य दर्शन का इतिहास पृ०- ४८ से ५२

१०३- साख्य दर्शन का इतिहास पृ०- २०४ से २०६

१०४- साख्यसूत्र- १/१६

१०५- प्राचीन और मौलिक साख्य की कृति History of Indian Philosophy, Pt-I, pp-213 & fn-224 & 216 to 218

१०६- पाण्डेय राम सुमेर महाभारत और पुराणो मे साख्य दर्शन पृ०- ७७ से ७९

१०७- साख्यसूत्र साख्यकारिका- ३

१०८- A History of Sanskrit Literature, P- 488 to 489, Samkhya Die system, p-112 & 109

१०९- Die Samkhya Philosophy, pp-68 to 70

११० - The six Systems of Indian Philosophy, pp-318ff

१११- Outline of Indian Philosophy, pp-269

११२- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-254

११३- Origin & development of Samkhya system of thought, pp-116 & 118

- ११४— साख्य के प्राचीन ग्रंथ सूत्र के ऊपर विवेचन
- ११५— गार्बे एच० बी० पी की आवृत्ति पृ०— ११
- ११६— साख्यसूत्र— ४/३
- ११७— साख्यसूत्र— ५/४६
- ११८— सर्वदर्शनसंग्रह
- ११९— तर्करहस्यदीपिका
- १२०— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-255-256, fn-4
- १२१— MaxMullar, The six Systems of Indian Philosophy, pp-242, साख्य की प्राचीनतम कृति है।
- १२२— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-254
- १२३— शर्मा सी०डी भारतीय दर्शन अलोचन और अनुशीलन, पृ०— १३७ से १३८
- १२४— योगसूत्र भाष्य— १/२५
- १२५— साख्यकारिका— ७०
- १२६— आसुरे प्रथम शिष्य २१८/१०, आसुरिर्मण्डले तस्मिन् २१८/१४, तस्य पचशिख शिष्यो २१८/१५
- १२७— भागवद् पुराण— १/३/१०
- १२८— Samkhya system, p-47 to 49
- १२९— तत्त्ववैशारदी (योगभाष्य पर टीका)
- १३०— आसुरि सगोत्र ब्राह्मण विशेष वर्षसहस्रया जिनमधि कारिणमवगत्य माठरवृत्ति पृ०— २
- १३१— आसुरि सगोत्र ब्राह्मण विशेष वर्षसहस्रया जिन भाग त्योवाच जयमगला
- १३२— मुनिर्भगवान् कपिल आसुरिसगोत्राय ब्राह्मणाय वर्ष सहस्राजिनेऽधि कारितामवगम्य प्रददौ —अनिरुद्धवृत्ति।
- १३३— Samkhya and Yoga, pp-2to3
- १३४— युक्तिदीपिका, पृ०— १४८
- १३५— सार्वप्रत्युपभोग यरगात् पुरुषस्य साधयति बुद्धिः । रोचते विशिनष्टि पुन प्रधानपुरुषान्तरं सूक्ष्मम् ।।३७।।
- १३६— बुद्धिहि पुरुष सन्निधानात् सा पुरुषमुपभोजयति तत्त्वकौमुदी पृ०— १६६
- १३७— कुसुमवच्च मणि— २/३५
- १३८— ऋग्वेद— १०/१२६

- १३६— अव्यक्त प्रकृतिमाया प्रधान ब्रह्मकारणम् । अव्याकृत तम पुष्प क्षेत्रक्षरनामकम् ।।
- १४०— योगभाष्य— १/२५
- १४१— साख्यकारिका— ७०
- १४२— साख्यकारिका— ६६
- १४३— बहुधा कृत तत्र षष्टितत्राख्यम षष्टिखण्ड कृतिमिति तत्रैव हि षष्टिरर्था व्याख्याता बहुभ्यो जनकवाशिष्यादिभ्य
समाख्यात् ।
- १४४— Weber, History of Indian Letrature, pp-235
- १४५— बृहदारण्यक उपनिषद्— ४/४/१३
- १४६— शांतिपर्व— ३२६/२४
- १४७— शांतिपर्व —२१८/१० से १२ और १५ से १७
- १४८— श्लोक सख्या— १० से १२ की व्याख्या
- १४९— इसकी तुलना महत परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुष पर इस कठोपनिषद् में आए अव्यक्त शब्द की
शकरचार्य कृत व्याख्या करने पर नीलकण्ठ महोदय की वेदान्तीय दृष्टि स्पष्ट होती है ।
- १५०— योगभाष्य— २/६
- १५१— अहिसासत्यास्तेयब्रह्मचार्याऽपरिग्रहा यमा ।।योगसूत्र—१२/३०।।
- १५२— साख्यसूत्र— ६/६८
- १५३— साख्यसूत्र— २/२३
- १५४— योगसूत्र— २/२३
- १५५— न नित्यशुद्धबुद्धमुक्त स्वभावस्य तद्योगस्तद्योगाहते — १/१६ तद्योगोऽप्यविवेकान्न समानत्वम्—
१/५५ ।।साख्यसूत्र।।
- १५६— साख्यसूत्र— ६/६८
- १५७— His doctrim of the reason of the eternal by the eternal body or syclic ppperchos, Samkhya
system,
- १५८— साख्यसूत्र— ५/३२
- १५९— साख्यसूत्र— ५/५६ ६० ७६ ६६ ११६ १२२ १२६

- १६०— साख्यसूत्र— ५/२६
- १६१— साख्यसूत्र— ५/३० न तत्वान्तर वस्तुकल्पनाप्रसक्ते
- १६२— साख्य प्रवचन भाष्य पृ०— २१६
- १६३— साख्यसूत्र— ५/३१
- १६४— अनिरुद्धवृत्ति पृ०— १६४
- १६५— साख्यप्रवचन भाष्य पृ०— १६४
- १६६— वृत्तिरार पृ०— १६४
- १६७— साख्यसूत्र वृत्ति— अग्रेजी अनुवाद वाला भाग पृ०— १६५ और ४१५ पाद टिप्पणी— २
- १६८— साख्यसूत्र— ५/३२
- १६९— तत्त्वयाथार्थ्य दीपक भूमिका श्लोक— ३
- १७०— Samkhya system, pp-336& 483
- १७१— तत्त्वयाथार्थ्य दीपन पृ०— ६१ पुरुष इस तृतीय सूत्र की व्याख्या में प्रस्तुत श्लोक उद्धृत है।
- १७२— तत्त्वयाथार्थ्य दीपन पृ०— ७२ यह श्लोक अध्यात्मम् अधिभूतम् तथा अधिदेवम् (७-६) इन तीन सूत्रों की सम्मिलित व्याख्यान् में उद्धृत है।
- १७३— तत्त्वयाथार्थ्य दीपन पृ०— ८२ यह श्लोक 'त्रिविधो बन्ध' इस २१वें सूत्र की व्याख्या में उद्धृत है।
- १७४— तत्त्वयाथार्थ्य दीपन पृ०— ८२ यह श्लोक २२वें त्रिविधो मोक्ष के व्याख्यान् में उद्धृत है। योगसूत्र— २/१८ के योगवार्तिक में आचार्य भिक्षु ने भी इसे आचार्य पचशिख का माना है।
- १७५— शांति पर्व— २१६/६
- १७६— शांति पर्व— २१६/८
- १७७— शांति पर्व— २१६/१०
- १७८— शांति पर्व— २१६/१२
- १७९— शांति पर्व— २१६/१४
- १८०— शांति पर्व— २१६/१५ से १६
- १८१— शांति पर्व— २१६/२० से २३
- १८२— शांति पर्व— २१६/२६ से ३१

- १८३— योगभाष्य और तत्त्ववैशारदी— १/३६ योगसूत्र
- १८४— साख्य प्रवचन भाष्य— ६/६८
- १८५— योगभाष्य— २/३०
- १८६— योगभाष्य— २/५२
- १८७— योगभाष्य— २/५२
- १८८— योगभाष्य— ३/१४
- १८९— योगभाष्य— ३/४४
- १९०— योगभाष्य— ४/१०
- १९१— योगभाष्य— ४/२५
- १९२— महाभारत— १२/३१८/७३
- १९३— मत्स्यपुराण— ४/२८
- १९४— History of Indian Philosophy, Pt-II, pp-218 & Pt-III, pp- 479 to 480
- १९५— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-I, pp-504 & Pt-II, pp-253
- १९६— Origin & development of Samkhya system of thought, pp- 39ff & 55ff, Samkhya system, pp- 50 to 55
- १९७— महाभारत— १२/२१८/२२ और नारदपुराण— ४४ और ४५
- १९८— यूई वैशेषिक फिलासफी पृ०— ७८
- १९९— शांतिपर्व— ३१८/५६
- २००— साख्यकारिका— ७१ पर टीका
- २०१— शास्त्री साख्यदर्शन का इतिहास पृ०— ५०७
- २०२— गर्गादिभ्यो यत्र गोत्र इत्येव— ४/१/१०५ ।।अष्टाध्यायी।।
- २०३— शास्त्री साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— ५०७
- २०४— करण एकादशमिति वार्षगणा मुक्तिदीपिका पृ०— १३२
- २०५— करण त्रयोदशविधमवान्तरभेदात् ।।साख्य सूत्र—२/३८।। और साख्यकारिका— ३२
- २०६— युक्तिदीपिका पृ०— ३६

२०७— न्यायवार्तिका— १/१/४

२०८— शास्त्री साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— ८७ से ८८

२०९— Hanyanna, General of Oriental Rsearch, Pt-III, pp-107-112

२१०— गायेव तु न गाया सुतुच्छक विनाशि यथाहि मायाहनाभेवान्यया भवति एव विकारा अप्याविर्भावति
रोभावधर्माण प्रतिक्षणमन्यथा प्रकृतिर्नित्यतया मायाविधर्मेण परमार्थेति— तत्त्ववैशारदी

२११— शास्त्री साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— ८७ से ८८

२१२— ब्रह्मसूत्र— २/१/३ पर भागती ।

२१३— तथा च वार्षगणा पठन्ति प्रधान प्रवृत्ति स्प्रत्यया पुरुषेणा परिगृह्यमणादिसर्गे वर्तते इति पृ०— १०२,
करणाना गहती स्वभावाति प्रधानात् रवलपा च रयत इति वार्षगण्य पृ०—१०८, साधारणो नहै महान्
प्रकृत्वादिति वार्षगणान पक्ष पृ०—१४५ ।।युक्तिदीपिका।।

२१४— योगसूत्र भाष्य— ३/५३

२१५— तदाह मूर्ति व्यवधि इति । उक्तभेदहेतूपलक्षणमेतद् जगन्मूलस्य प्रधानस्य पृथकत्व भेदो नास्तीत्यर्थ—
योगसूत्र ३/५३ पर टीका तत्त्ववैशारदी पृ०— २८७

२१६— गिश्त्र, डा० आद्या प्रसाद साख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा, पृ०— ८४

२१७— युक्तिदीपिका पृ०—६७

२१८— युक्तिदीपिका पृ०—७२

२१९— युक्तिदीपिका पृ०—६५

२२०— युक्तिदीपिका, पृ०— १०८

२२१— युक्तिदीपिका पृ०—१०८

२२२— युक्तिदीपिका पृ०—१३२

२२३— युक्तिदीपिका पृ०—१३३

२२४— युक्तिदीपिका पृ०—१७०

२२५— युक्तिदीपिका साख्या— ६, पृ० १०२

२२६— साख्यतत्त्व कौमुदी, आर्या— ४७

२२७— न्यायवार्तिका— १/१/५

२२८— अनुयोगद्वार सूत्र— ४१

२२९— भण्डारकर स्मारक ग्रंथ पृ०— १७६ से १७७

२३०— आधुनिक योरोपीय और अनेक भरतीय विद्वानो का मत है कि उपलभ्यमान साख्य ग्रंथो मे सबसे प्राचीन ग्रंथ आचार्य ईश्वरकृष्ण रचित कारिका है— कीथ ए० बी द सस्कृत आफ सस्कृत लिटरेचर पृ० — ४८८

२३१— कपिलदासुरिणा प्राप्तमिद ज्ञानमत पचशिखेन तस्माद् भार्गवलूक वाल्मीकि हारीत देवल प्रभृती नागतम् । ततस्तेभ्य ईश्वरकृष्णेन प्राप्तम् । तदेव षष्टितन्त्रमार्याभि सक्षिप्तम् माठर वृत्ति ।

२३२— साख्यकारिका— ७२

२३३— Sowani, B B A Critical study of Samkhya system, pp-8, line-15 Sowani, B B

२३४— गौडपादभाष्य मे उनहत्तरवीं कारिका की व्याख्या की गई है । अत विल्सन का मत है कि ७० ७१ और ७२ कारिकाए प्रक्षिप्त है तथा इकसठवी कारिका के बाद एक कारिका लुप्त है परन्तु लोकमान्य तिलक बहत्तरवी कारिका को प्रक्षिप्त नहीं म नते है ।

२३५— साख्य कपिल मुनिना प्रोक्त ससार विमुक्ति कारण हि । यत्रैता सप्ततिरियो भाष्य चात्र गौडपाद कृत ।

२३६— प्रकृते सुकुमारतर न किचिदस्तीति मे मतिर्भवति । या दृष्टाऽस्मीति पुनर्दर्शनमुपैति पुरुषस्य— साख्यकारिका ।

२३७— तरमात् प्रकृतिरेव कारण न प्रकृते कारणन्तमस्तीति न पुनर्दर्शनमुपयाति पुरुषस्य अत प्रकृते सुकुमारतर सुभोग्यतर न कि चिदीश्वरादिकारणम् स्तीति मे मतिर्भवति ।

२३८— एवमीश्वरादीनि अकारणानि सुकुमारतरमित्येतद्वाक्यशेष कृत । यस्मात् सुकुमारतर प्रधान तस्मादुच्यते प्रकृते सुकुमारतर न किचिदस्तीति मतिर्भवति इति मे पुरुषस्य ।

२३९— डॉ० गगानाथ झा कृत अग्रेजी अनुवाद सहित साख्यतत्त्वकौमुदी सस्कृत अश पृ०— ७३ व ७४

२४०— परमार्थ कृत चीनी अनुवाद का सस्कृत अनुवाद भूमिका पृ०— ४३

२४१— शास्त्री प० उदयवीर साख्यदर्शन का इतिहास पृ०— ४६६ से ७१

२४२— तत सूक्ष्मशरीरमेकादशेन्द्रिय सयुक्त सुवर्णसप्ततिशास्त्र पृ०— ५८

२४३— शास्त्री, अय्यास्वामी सरुवर्णसप्ततिशास्त्र अस्कृत भाग पृ०— ६१

२४४— A Critical study of Samkhya system, pp 53, बहत्तरवी कारिका पर पाद टिप्पणी

- २४५— शास्त्री प० उदयवीर साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— १३१
- २४६— सप्तसाख्य प्रकरण सकल शास्त्रयेव वा श्लोक— ६
- २४७— साख्यसूत्र— ३/१७ साख्यकारिका— ३८ व ३९
- २४८— न भूतप्रकृतित्वमिन्द्रियाणामाहकारिकत्वश्रुते — ५/८४
- २४९— शास्त्री साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— १६२ १६३ व १२६
- २५०— साख्यकारिका— ६१
- २५१— गौडपादभाष्य ६१वीं कारिका पर
- २५२— साख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा पृ०— १६४ व १६७

तृतीय अध्याय

सांख्य दर्शन - एक परिचय

भारतीय विद्वानों के लिए मुख्यतः चार प्रश्न ही विचारणीय रहे हैं — (I) मानव का वास्तविक स्वरूप (II) मानव के वास्तविक स्वरूप का मूलस्रोत (III) जीवन के गहनीय उद्देश्य (IV) जीवन के इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए अपेक्षित साधन। जीवन के क्रियाकलापों से उसके नए आचार से जो नए अनुभव होते थे—क्रमशः उससे हमारे विचारों में परिवर्तन होते रहे हैं। इस प्रकार आचार से विचार और विचार से आचार प्रेरित होते रहते हैं। आचार और विचार की एकरूपता के लिए किये जाने वाला निरन्तर प्रयास जीवन के प्रति भारतीय विद्वानों की तार्किक दृष्टि की आरेखित करता है। अर्थात् भारतीय सांस्कृतिक परम्परा में जो दर्शन कहलाता है जीवन की प्रयोगशाला में अनुभव किया गया सत्य ही है। यही कारण है कि उनके द्रष्टाओं को ऋषि अथवा साक्षात्कृतधर्मा मनीषी^१ कहते हैं। उदाहरणार्थ दृश्यतेऽनेनेति दर्शन (दृश धातु ल्युट प्रत्यय करणे) अर्थात् जिनके स्वाध्याय तथा तदनुसार अभ्यास या आचरण से तत्त्व का दर्शन हो वे ही दर्शन हैं। कालान्तर में रुचि शक्ति अभ्यास आदि कि भेद के तत्त्व के सम्बन्ध में जैसे-जैसे विचार वैषम्य होते गए वैसे-वैसे विभिन्न प्रकार के दर्शन सम्प्रदायों का विकास हुआ ऐसे ही एक प्रमुख दर्शन साख्यमत का प्रारम्भ हुआ। साख्यदर्शन के महत्त्व पर प्रकाश डालते हुए डा० वासुदेव शरण अग्रवाल^२ कहते हैं भारतीय सांस्कृति में किसी समय साख्य दर्शन का अत्यन्त ऊँचा स्थान था। देश के उदात्त मस्तिष्क साख्य की विचार पद्धति से सोचते थे। वस्तुतः महाभारत^३ में भी इस दर्शन का महत्त्वपूर्ण स्थान है। इसके शांतिपर्व में पञ्चशिख धर्मध्वज याज्ञवल्क्य आदि साख्याचार्यों के विचारों का उल्लेख किया गया है। साख्य दर्शन का प्रभाव गीता में प्रतिपादित दार्शनिक पृष्ठभूमि पर पर्याप्त रूप से विद्यमान है।

साख्य शब्द की निष्पत्ति सख्या शब्द में अण् प्रत्यय जोड़ने से और सख्या शब्द की व्युत्पत्ति सम् उपसर्ग+चक्षिङ् धातु → ख्यात्र दर्शन + अड प्रत्यय + टाप् से हुई है जिसका तात्पर्य है सम्यक् ख्याति अर्थात् सत्य (विवेक) ज्ञान है। यहाँ सख्या सम्यक् विचारण और क्रमपूर्वक तत्त्ववचन को स्पष्ट करती है इन दोनों अर्थों को इसमें व्यक्त करने के लिए आचार्य विज्ञानभिक्षु महाभारत^४ के निम्न श्लोक को प्रस्तुत करते हैं —

सख्या प्रकृर्वते चैव प्रकृति च प्रचक्षते ।

तत्त्वानि च चतुर्विंशत् तेन साख्य प्रकीर्तितम् ॥

यहाँ गणनार्थक सख्या शब्द से साख्य की निष्पत्ति मानकर उल्लिखित है कि जो सख्या प्रकृति और पुरुष के विवेकज्ञान का उपदेश करते हैं। जो प्रकृति का प्रतिपादन करते हैं तथा जो तत्त्वों की सख्या चौबीस मानते हैं व साख्य दर्शन कहलाते हैं। विवेकज्ञान^५ से परमपुरुषार्थ कैवल्य की प्राप्ति होती है इस प्रकार सख्या शब्द साख्यदर्शन की अतिमहत्त्वपूर्ण दार्शनिक खोज को व्यक्त करने वाला सक्षिप्त नाम है। जिसके प्रथम व्याख्याता होने के कारण प्राचीन काल से ही साख्य नाम से अभिहित हुए। वर्तमान समय में साख्यकारिका और साख्यप्रवचनसूत्र दोनों ही ग्रन्थों में प्रकृति और पुरुष की सत्ता तथा सत्कार्यवाद की स्थापना हेतुओं के आधार के रूप में की गई है। इस प्रकार शास्त्र का श्रवण भी जो विवेकज्ञान का मूलधार है प्रायेण तर्कप्रधान है। मनन में तो अनुकूल तर्कों द्वारा शास्त्रोक्त तथ्यों तथा सिद्धांतों का चिन्तन निहित है। अतः विवेकज्ञान के कारण साख्यदर्शन का विशेष सम्बन्ध तर्क और बुद्धिवादिता से है। प्रसिद्ध भाष्यकार आचार्य विज्ञानभिक्षु ने भी साख्य मत को श्रुति का सत् तर्कों द्वारा ही किए जाने वाला मनन मानते हुए कहते हैं जो एकाऽद्वितीय इत्यादि पुरुष विषयक वेद वचन जीव का सारा अभिमान दूर करके उसे मुक्त कराने के लिए उस पुरुष को सर्वप्रकार के वैधर्म्य रूप भेद से रहित बताते हैं न कि उसकी अखण्डता का प्रतिपादन करते हैं। उन्हीं वेदवचनों के अर्थ के मनन के लिए अपेक्षित सद् युक्तियों का उपदेश करने के लिए साख्य कर्ता नारायणावतार भगवान् कपिल आविर्भूत हुए थे^६ और अचाक्षुषणामनुमानेन बोधो धूमादिभिरिव वहने के भाष्य^७ में भी इसी बात का समर्थन किया गया है।

‘गणक’ शब्द पर शास्त्री जी फुटनोट में लिखते हैं^८ कि वस्तुतः इसका अर्थ तत्त्वज्ञान है। लेकिन सख्या इतना गौण अर्थ नहीं रखता ऐसा प्रतीत होता है कि बहुत प्राचीन काल में दार्शनिक विकास की प्रारम्भिक अवस्था में जब तत्त्वों की सख्या निश्चित नहीं थी तब साख्य ने जगत की सूक्ष्म मीमांसा का प्रयास किया था जिसके फलस्वरूप चौबीस तत्त्वों को माना गया। जिसमें प्रथम तत्त्व प्रकृति अर्थात् प्रधान को शेष तेइस का गूल सिद्ध किया गया। चित्त पुरुष के सानिध्य से इसी एक तत्त्व प्रकृति को क्रमशः तेइस अवान्तर तत्त्वों में परिणत होकर समस्त जड जगत का विकास माना गया। साख्य दर्शन का सक्षिप्त समग्र अध्ययन करने की दृष्टि से निम्नवत् विषयों का उल्लेख आवश्यक है।

(I) तत्त्वमीमांसा

तत्त्वमीमांसा का मुख्य विषय है वह कौन-सा आधारभूत तत्व है? जिससे समस्त ससार की उत्पत्ति होती है और उसका स्वरूप क्या है? विश्व का मूलभूत स्वरूप क्या है? सांख्य दर्शन दो निरपेक्ष तत्वों प्रकृति और पुरुष को मानता है। अतः वह द्वैतवादी है। विश्व की उत्पत्ति के सम्बन्ध में वह विकासवादी है। जहाँ ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं किया जाता। सांख्य प्रकृति और पुरुष दोनों की सिद्धि अनुमान से मानता है क्योंकि मूलप्रकृति और पुरुष दोनों ही प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं।^{१६} सांख्य दर्शन २५ तत्वों का ज्ञान देता है। जिसमें प्रकृति और उसके २३ विकारों तथा पुरुष का समावेश है।

(i) प्रकृति

सांख्य की प्रकृति प्रत्यक्षगम्य नहीं है उसकी उपलब्धि इसलिए नहीं होती कि वह नितान्त सूक्ष्म है। उसका ज्ञान उसके कार्यों से होता है जो प्रकृति के लिंग और अनुमापक है। सांख्यकारिका प्रकृति के सम्बन्ध में युक्ति देती है। प्रकृति के स्वरूप सम्बन्धी तर्क -

भेदानापरिमाणात् समन्वायत् शक्तितः प्रकृतेश्च ।^१

कारणकार्यविभागादविभागाद् वैश्वरवरूपश्च ।।^{१०} ,

१ भेदाना परिमाणात् - इस जगत् के सारे पदार्थ अर्थात् बुद्धि से लेकर महाभूत पर्यन्त परिमित परिणाम वाले हैं। आ० वाचरपति मिश्र के शब्दों में वे अव्यापी हैं। प्रत्येक कार्य अपने कारण की तुलना में परिमित अर्थात् सीमित है। अतः जगत् के सब पदार्थों का मूलकारण अवश्य ही असीमित और अपरिमित होना चाहिए और यह कारण प्रकृति है।^{११}

२ समन्वायात् - इस जगत् के सब पदार्थ सुखदुःखमोहात्मक हैं अर्थात् एक ही पदार्थ भिन्न-भिन्न लोगों में भिन्न-भिन्न प्रभाव पैदा करता है जैसे बसन्त में कोयल की कूक प्रिया सयुक्त पुरुष में सुख और विरही में दुःख और माली में मोह (अज्ञान) उत्पन्न करती है। इस प्रकार ससार के सब पदार्थ त्रिगुणमय हैं। उनमें एकता व समानता सर्वत्र पायी जाती है। सत्त्व गुण से

सुख रजोगुण से दुःख और तमोगुण से मोह उत्पन्न होता है। अतः सिद्ध है कि त्रिगुणत्मिका प्रकृति जो तीनों गुणों से समन्वित है ही समस्त पदार्थों का मूल कारण है।

३ शक्तितः प्रकृतेश्च - प्रत्येक कार्य का उद्गम एक कारण से होता है जिसमें उसे उत्पन्न करने की शक्ति निहित होती है। यहाँ शक्ति का अर्थ वही है कि कार्य कारण में अनभिव्यक्ति रूप में वर्तमान रहता है। यह शक्तिमयी मूलकारण प्रकृति है।

४ कारणकार्यविभागाद् - विधगान कार्य ही कारण से आविर्भूत होकर विभक्त रूप में (कारण से भिन्न रूप में) प्रतीत होता है। आ० वाचरपति मिश्र यहाँ कछुए का उदाहरण देते हैं। जैसे कछुए में पहले रोही मौजूद अग बाद में अलग-अलग निकले हुए दिखाई देते हैं। यह विभाग ही सिद्ध करता है कि अव्यक्त कारण से ही समस्त व्यक्त कार्य उत्पन्न होते हैं। यह अव्यक्त कारण प्रकृति है।^{१२}

५ अविभागाद् वैश्वस्वरूपस्य - इस जगत के समस्त पदार्थों की स्वरूपगत एकता ही वैश्वरूप है। यह एकता मूलकारण प्रकृति से आती है। अतः विश्व के समस्त पदार्थ प्रलय में पुनः लीन होकर कारण से अविभक्त बन जाते हैं। सिद्ध है कि अव्यक्त कारण ही प्रकृति है।

चौथी और पाचवी युक्तियों का आधार सत्कार्यवाद है। चौथी युक्ति के अनुसार उत्पत्ति के समय कार्य का कारण से अविर्भाव होता है और अपने विनाश के समय कार्य का कारण में तिरोभाव हो जाता है। इस प्रकार उक्त दोनों युक्तियाँ पहले से मौजूद कार्य के विभाग और अविभाग से अव्यक्त कारण की सत्ता सिद्ध होती हैं। जबकि शेष तीन युक्तियाँ त्रिगुणात्मक विश्व के आधार पर अव्यक्त प्रकृति को सिद्ध करती हैं। सांख्य का परिणामवाद आधुनिक विकासवाद से भिन्न है। आधुनिक विकासवाद नवीन की उत्पत्ति और कुछ हद तक प्रगति भी मानते हैं। सांख्य उन्नति और अवनति सृष्टि और प्रलय दोनों का समर्थक है। जिस क्रम से प्रकृति सृष्टि करती है। उससे उलटे क्रम में विश्व को अपने में लय भी करती है। सांख्य के विकास या परिणामवाद की एक विशेषता यह है कि यह विकास निरुद्देश्य नहीं होता है। बल्कि पुरुष में मोक्ष माध्यम के लिए होता है।^{१३} सांख्य के मूलतत्त्व यानी प्रकृति का अनुमान

सत्कार्यवाद पर निर्भर है इस सम्बन्ध में कारिका कहती है -

असद् कारणादुपादानग्रहणात्सर्व सभवाभावात् ।

शक्तरय शक्यकारणात् कारणभावाच्च सत्कार्यम् ।।^{१४}

१ असदकारणात् - यदि कार्य उत्पत्ति के पूर्व कारण में विद्यमान नहीं तो वह असद् होगा असद् होने से वह शशशृंग के समान होगा। धर्मों के बिना धर्म नहीं रह सकता है। कर्म वाले फल को किसी न किसी रूप में मौजूद रहना चाहिए। जैसे कि असद् का कभी भाव नहीं होता है और असद् का कभी अभाव नहीं होता।^{१५}

२ उपादानग्रहणात् - प्रत्येक कार्य अपने उपादान कारण या समवाय कारण से सम्बद्ध रहता है और इसीलिए उसमें उसकी उत्पत्ति होती है। कोई भी सम्बन्ध दो सद् पदार्थों में रह सकता है। सत् और असत् में सम्बन्ध नहीं हो सकता है जैसे तिल के बिना तेल नहीं हो सकता है। इसमें कार्य के उपादान कारण में विद्यमानता सिद्ध होती है। आ० वाचरपति मिश्र ग्रहण का अर्थ सम्बन्ध मानते हैं।

३ सर्वसम्भावनभावात् - सब वस्तुओं में दूसरी सब वस्तुओं की उत्पत्ति असमान होना यह सिद्ध करता है कि कार्य असत् नहीं होता कार्य की उत्पत्ति पूर्व भी उपादन कारण में विद्यमान मानना पड़ेगा। अन्यथा किसी भी कारण से किसी भी कार्य की उत्पत्ति माननी पड़ेगी और यह असम्भव है।

४ शक्तस्य शक्यकारणात् - यह तर्क पूर्व तर्क का पूरक है। शक्त कारण से है शक्य कारण की उत्पत्ति सम्भव है। जिस कारण में जिस कार्य को उत्पन्न करने की शक्ति होती है। उस कारण से वही कार्य उत्पन्न हो सकता है अन्यथा बैल से दूध भी दूहा जा सकेगा।

५ कारणभावात् - कारण और कार्य एक ही वस्तु के दो रूप हैं। अर्थात् कार्य वास्तव में कारणात्मक होता है कारण से भिन्न नहीं। तात्त्विक रूप में कार्यकरण अभिन्न है। दोनों में भेद अव्यवहारिक है। कारणकार्य की अव्यक्तावस्था है और कार्य कारण का व्यक्त रूप है।

साख्य के कार्यकारणवाद पर उसका प्रकृतिवाद निर्भर है। क्योंकि प्रकृति की सिद्धि कारण के रूप में उसके कार्यों द्वारा होती है। सत्कार्यवाद के सम्बन्ध में साख्य प्रकृतिपरिणामवाद है। कार्य नई सृष्टि नहीं है वह कारण की कार्य रूप में अभिव्यक्ति है।

प्रकृति स्वरूप सम्बन्धी तर्क – साख्य की प्रकृति एक निरपेक्ष तत्त्व है। प्रकृति समस्त जड़ जगत की जननी है वह स्वयं अजन्मा है। सृष्टि का आदि कारण होने से इसे मूलप्रकृति कहा जाता है। अतः इसे प्रधान भी कहा जाता है। इसमें समस्त कार्य अव्यक्त रूप में से विद्यमान रहती है। अतः यह अव्यक्त कहलाती है। यह जड़ और अचेतन होने से विवेकशून्य है। लेकिन एक रवतत्र और व्यापक होने के साथ सामान्य या अनेक पुरुष भोग्य है।^{१६} वह त्रिगुणात्मक है।^{१७} अर्थात् प्रकृति सत्त्व रजस और तमस तीनों गुणों से बनी है। प्रकृति निरन्तर परिणाम सात्त्विकी है। इसमें विरूप या सरूप परिणाम होता है। इस अर्थ में भी वह प्रसवधर्मिणी है।^{१८} प्रकृति के गुण सूक्ष्म और अतिन्द्रिय हैं इसीलिए प्रकृति के समान इनका भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। इनके कार्यों से इनका अनुमान किया जाता है।^{१९} सत्त्व गुण का कार्य सुख है रजोगुण का कार्य दुःख है तमोगुण का कार्य मोह है ये प्रकृति के निर्माणक तत्त्व हैं।^{२०} सत्त्व गुण शुद्धता या स्वच्छता का प्रतीक है। यह प्रकाश और लघु होने से उर्ध्वगामी है। यह शुक्लवर्ण है इसमें सरलता प्रीति श्रद्धा सन्तोष विवेक दया आदि सुखद भाव आते हैं। रजोगुण अशुद्ध का प्रतीक है। यह सक्रिय अचल तथा उपरटम्भव है या सश्लेषजनक होता है इसी की क्रियाशीलता के कारण निरन्तर परिणाम होता है। यह रक्तवर्ण है उसमें मानमद द्वेष क्रोध अप्रीति मत्कर आदि दुःखद भाव आते हैं। तमोगुण अन्धकार या अज्ञान का प्रतीक है। यह गुण अवच्छायक और अवरोधक होने से अधोगामी है। यह कृष्ण वर्ण है। इसमें प्रमाद आलस्य निद्रा मूर्च्छा विशाद आदि आते हैं। ये तीनों गुण एक दूसरे से पृथक् नहीं किये जा सकते हैं। ये सदा संयुक्त रहते हैं।^{२१}

(II) पुरुष

साख्य दर्शन का दूसरा निरपेक्ष तत्त्व पुरुष है वह निष्क्रिय और अचेतन आत्मतत्त्व है।

वह विषयी ज्ञाता और अनुभविता है। वह शरीर इन्द्रियों बुद्धि अहकार और मन से विलक्षण या भिन्न है। पुरुष चैतन्य स्वरूप है। वह परम विशुद्ध परातपर चैतन्य है। जो समस्त ज्ञान और अनुभव का अधिष्ठान है। वह साक्षी और कूटस्थ नित्य है। वह व्यापक और विभु है। वह कार्य-कारण भाव से परे निर्गुण है। वह दिक् भावातीत है। किन्तु आनन्द स्वरूप नहीं है। आनन्द और चैतन्य दो भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं। पुरुष केवल द्रष्टा है। वह अकर्ता है^{२२} जब अज्ञान के कारण पुरुष स्वयं शरीर या बुद्धि या मन समझ बैठता है। तब उसे आभासित होता है कि वह कर्म या परिवर्तन के प्रवाह में पड़कर नाना प्रकार के दुःखों वल्लेखों के दलदल में फँस गया है। साख्य पुरुष की सत्ता सिद्ध करने के लिये निम्न तर्क देता है -

सघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययादधिष्ठानात् ।

पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थप्रवृत्तेश्च ॥^{२३}

१ सघातपरार्थत्वात् - प्रकृति ओर उसमें उत्पन्न सघात रूपी समस्त व्यक्त कार्य समूह जड़ होने से अपने लिए नहीं है। प्रत्युत उसकी सत्ता किसी अन्य के लिए है। जो चेतन हो तथा जिसके प्रयोजन को जानने के लिए हो उसकी सत्ता हो। रचना रचयिता की ओर नहीं, बल्कि अपना उपयोग करने वाले की ओर इंगित करती है। प्रकृति तीनों गुण बुद्धि अहकार मन इन्द्रिय शरीर आदि सब पुरुष के भोग्य ओर अपवर्ग रूपी प्रयोजन को सिद्ध करने के लिए प्रवृत्त होती है। यह प्रयोजनमूलक तर्क है।

२ त्रिगुणादिविपर्ययाद् - तीनों गुणों से भिन्न होने से प्रकृति तथा अव्यक्त कार्य समूह सत्त्व रजस और तमोगुण युक्त है। इस प्रकार ससारके पदार्थों का त्रिगुणमय होना गुणहीन पुरुष को सिद्ध करता है। क्योंकि सगुण निर्गुण की ओर तथा त्रिगुण नि त्रिगुण की ओर चेतन अचेतन की ओर तथा परिणामी अपरिणामी की ओर अनिवार्यतया सकेत करता है। जिसमें पुरुष चेतन की सत्ता सिद्ध होती है। यह तर्कशास्त्रीय तर्क है।

३ अधिष्ठानात् - ज्ञान तथा सागरत अनुगान अधिष्ठान के रूप में पुरुष की सत्ता सिद्ध है। हमारा लौकिक ज्ञान सुख और दुःख अनुभव बुद्धि का अहकार या मनोमूलक हमारी सारी चित्तवृत्तियाँ

ज्ञाता या अनुभविता की ओर सकेत करती है। यह ज्ञाता ही हमारे ज्ञान को सारी चित्तवृत्तियों को प्रकाशित करके एकता के सूत्र में पिरोती है। यह प्रमाता और साक्ष्य चैतन्यरूप है। यह सत्तामूलक तर्क है।

४ भोक्तृभावात् - प्रकृति तथा उसके कार्यसमूह जड़ होने से भोग्य है। वे स्वयं अपना उपभोग नहीं कर सकते हैं। सब पदार्थ सुख दुःख और मोह उत्पन्न करते हैं। अतः जड़ भोग्य वस्तु के भोगार्थ चेतना भोक्ता की सत्ता अनिवार्य है। दृश्य से द्रष्टा का अनुमान किया जाता है। यहाँ भोक्ता होने का अर्थ द्रष्टा होना है। यह नीतिशास्त्रीय तर्क है।

५ कैवल्यार्थम् प्रवृत्ते - ज्ञानी पुरुषों में कैवल्य के लिए प्रवृत्ति पायी जाती है। विविध दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति को ही कैवल्य कहा जाता है। बुद्धि मन आदि सुख—दुःख इत्यादि गुणों से युक्त हैं उनसे दुःख निवृत्ति या कैवल्य की इच्छा नहीं हो सकती। अतः कैवल्य की इच्छा पुरुष की सत्ता सिद्ध करता है। कैवल्य प्रकृति पुरुष के विवेक ज्ञान से सम्भव है। यह आध्यात्मिक अर्थात् रहस्यवादी तर्क है।

सांख्य दर्शन पुरुष की अनेकता में विश्वास करता है। यह पुरुषों में सख्यागत भेद और गुणगत अभेद मानता है। सांख्य पुरुष की अनेकता स्वीकार कर उसके समर्थन में निम्न तर्क देता है —

जननमरणकरणाना प्रतिनियमादयुगपद् प्रवृत्तेश्च।

पुरुषबहुत्व सिद्ध त्रैगुण्यविपर्यय याच्चैव।।^{२४}

I जननप्रतिनियमात् - विभिन्न पुरुषों का जन्म अलग—अलग होता है अन्यथा एक पुरुष के जन्म होने से सभी पुरुषों का जन्म हो जाता।

II मरणप्रतिनियमात् - भिन्न—भिन्न पुरुषों की मृत्यु भिन्न—भिन्न समय पर होती है। अन्यथा एक पुरुष की मृत्यु होने मात्र से सभी पुरुषों की मृत्यु हो जाती।

III करणानाप्रतिनियमात् - प्रत्येक पुरुष की ज्ञानेन्द्रियाँ अलग—अलग होती हैं और उसी के

अनुरूप उनकी विषय ग्राह्यता भी इसलिए जब कोई पुरुष किसी रूप रस गन्ध शब्द स्पर्श का अनुभव करता है तो अन्य सभी पुरुषों को यही अनुभव एक साथ नहीं होता है। अतः सिद्ध है कि पुरुष अनेक है।

iv अयुगपतप्रवृत्ते - सभी पुरुषों की प्रवृत्तियाँ भिन्न-भिन्न होती हैं यही कारण है कि किसी एक काम में सब पुरुषों की प्रवृत्तियाँ एक साथ नहीं होती हैं। दोनों प्रवृत्तियाँ कर्मेन्द्रियों द्वारा कृत शारीरिक तथा वाचिक कर्म और अन्तःकरण द्वारा कृत मानस कर्म की प्रवृत्ति अलग-अलग पुरुषों में अलग-अलग होती है जैसे सुख दुःख चलना खाना आदि ऐसा नहीं होता कि एक पुरुष के बन्धन अथवा मुक्ति से सबकी बन्धन अथवा मुक्ति हो जाय।

v त्रैगुण्यविपर्ययात् - पुरुषों में सख्यागत तथा गुणगत दोनों प्रकार के भेद हैं क्योंकि किसी पुरुष में रास्व गुण का प्रधान है किसी में रणोगुण का और किसी में तमोगुण का। अतः तीनों गुणों के अनुपात में न्यूनाधिक भेद के कारण प्रति शरीर में अधिष्ठाता पुरुषों में भेद सिद्ध होता है। अतः पुरुषों की अनेकता सिद्ध है।

(iii) प्रकृति-पुरुष सम्बन्ध

सृष्टि की उत्पत्ति प्रकृति और पुरुषों के सम्बन्ध के द्वारा संभव होती है। प्रकृति पुरुषार्थ सिद्धि के लिए होता है? और गुण वैषम्य उत्पन्न करने वाले विरूप परिणाम से होता है। ऐसा अकेले प्रकृति द्वारा संभव नहीं है। अतः सांख्य दर्शन इस प्रकृति के लिए पुरुष को भी सम्बद्ध किया है। इस प्रकार प्रकृति को पुरुष की अपेक्षा रहती है। वह स्वयं पुरुष को देखना चाहती है। वह चाहती है कि पुरुष उसे देखे उसका भोग करे तथा उसके स्वरूप को जानकर मोक्ष प्राप्त कर सके। इसीलिए प्रकृति के भोग में प्रयोजन को सिद्ध करने के लिए प्रकृति सृष्टि में प्रवृत्त होती है। प्रकृति अचेतन और अन्ध है किन्तु राक्रिय है। पुरुष चेतन और द्रष्टा है किन्तु पगु और निष्क्रिय है। जिस प्रकार कोई पगु व्यक्ति किसी अधे व्यक्ति के कन्धों पर बैठकर उसे मार्ग बताता रहे और अधा व्यक्ति चलता रहे तो वे दोनों इस परस्पर सयोग से अपने गन्तव्य स्थल पर पहुँच सकते हैं। जहाँ उनमें से कोई भी अकेला नहीं जा सकता था। इसी प्रकार पगु

अन्ध न्याय से पुरुष और प्रकृति परस्पर सयुक्त होकर सृष्टि करते हैं।^{२५} लेकिन साख्य प्रकृति और पुरुष को परस्पर विपरीत और स्वतंत्र तत्त्व स्वीकार करती है। उसका यह द्वैतवाद प्रकृति और पुरुष के संयोग में बाधक है। फिर यहाँ पुरुष और अन्ध व्यक्ति में चेतन प्राणी है अतः उदाहरण उपयुक्त नहीं है। लेकिन सृष्टि के क्रम के सम्बन्ध में साख्यकारिका कुल २५ तत्त्वों का उल्लेख करती है। इसमें प्रकृति प्रथम और पुरुष पच्चीसवाँ तत्त्व है। प्रकृति और पुरुष के संयोग में सर्वप्रथम महत् अर्थात् बुद्धि पुनः अहंकार और अहंकार में सात्त्विक अहंकार से एकादश इन्द्रियाँ इरागे अन्तःकरण गन्ध पच ज्ञानेन्द्रियाँ—श्रवण त्वचा चक्षु जिह्वा घ्राण और पच कर्मेन्द्रियाँ—वाक् पाणि पाद प्रजनन और विसर्जन का उद्भव होता है। तामस अहंकार से पचतन्मात्राएँ रूप रस गन्ध स्पर्श और शब्द उत्पन्न होते हैं। राजस अहंकार अन्य दोनों अहंकारों को क्रियाशीलता प्रदान करता है। तन्त्रमात्राओं से पचमहाभूत—आकाश अग्नि वायु जल और पृथ्वी उत्पन्न होते हैं। इस आ० वाचस्पति मिश्र भी स्वीकार करते हैं।^{२६}

सर्वप्रथम आर्वाभूत तत्त्व महत् व्यष्टि में बुद्धि कहलाता है। बुद्धि अचेतन और प्रकृति का सूक्ष्मतम तत्त्व है जो पुरुष के चैतन्य को स्वयं में दर्पण की भाँति प्रतिबिम्बित करता है। इसमें अचेतन बुद्धि अचेतनवत् श्रेष्ठ होती है। निर्गुण युग सीमित मानकर जीव के रूप में प्रतीत होता है। सात्त्विक बुद्धि के कर्ग ज्ञान वैराग्य और ऐश्वर्य चार गुण हैं। क्योंकि तामस बुद्धि इसमें विपरीतगुण वाली होती है। बुद्धि से अहंकार की उत्पत्ति होती है यह व्यक्तित्व का तत्त्व है। अहंकार के कारण ही मैं व मेरा का भाव होता है। इसी से ज्ञातृत्व और भोक्तृत्व के साथ कर्तृत्व की भावना आती है। अहंकार तीन प्रकार के होते हैं^{२७} —

(अ) सात्त्विक अहंकार - सत्त्व गुण प्रधान होता है जिससे समष्टि रूप से एकादशेन्द्रियाँ उद्भूत होती हैं और व्यष्टि रूप में शुभ कार्य उत्पन्न होते हैं।

(ब) तामस अहंकार - तामस अहंकार तमोगुण प्रधान है। समष्टि रूप में यह पचतन्मात्राओं को और व्यष्टि रूप में प्रमाद आलस्य काम लोभ आदि को उत्पन्न करता है।

(स) राजस अहंकार - रजो गुण प्राधान्य है, समष्टि रूप में सात्त्विक और तामस अहंकार को

शक्ति देता है। जबकि व्यक्ति रूप में अशुभ कार्यों का जनक है। इस प्रकार बुद्धि अहंकार और मन तीनों अन्तःकरण और पञ्चज्ञानेन्द्रियों और पञ्चकर्मेन्द्रियों तेरह करण हैं।^{२८} आचार्य ईश्वर कृष्ण और वाचरपति मिश्र के मत के विपरीत आचार्य भिक्षु का मत है कि सात्विक अहंकार से मात्र मन और राजस अहंकार से दस इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं।^{२९} लेकिन यह मत पच्चीसवीं कारिका के सात्विक एकादशक के साख्य सिद्धान्तीय और व्याकरणिक व्याख्या के अनुरूप नहीं है।^{३०}

तमस अहंकार से पञ्चतन्मात्राएँ - नाम रूप रस गन्ध स्पर्श और शब्द जिससे पञ्च महाभूत पृथ्वी जल अग्नि वायु और आकाश की उत्पत्ति होती है। तन्मात्राओं और गुणों के नाम एक ही हैं। आकाश नामक महाभूत तथा उसका शब्द नामक गुण दोनों उत्पन्न होते हैं। शब्द तन्मात्र सहित स्पर्श तन्मात्रा से वायु नामक महाभूत और उससे शब्द तथा स्पर्श नामक गुण उत्पन्न होते हैं। शब्द स्पर्श तन्मात्र सहित रूपतन्मात्रा से अग्नि या तेजस नामक गुण उत्पन्न होते हैं। शब्द स्पर्श रूप तन्मात्रा सहित रस तन्मात्रा से जल नामक महाभूत और उसके शब्द स्पर्श रूप रस नामक गुण उत्पन्न होते हैं। शब्द स्पर्श रूप रस तन्मात्रा सहित गन्ध नामक गुण उत्पन्न होते हैं।^{३१} प्रकृति का सारा सृष्टि व्यापार पुरुष के भोग और मोक्ष रूपी प्रयोजन की सिद्धि के लिए प्रवृत्त होता है। प्रकृति से अधिक गुणवती और उपकारिणी अन्य कोई नहीं है।

(iv) बन्धन और मोक्ष

हमारा सासारिक जीवन सुख-दुख से भरा हुआ है। यदि किसी जीव के लिए दुःख क्लेशों से त्राण पाना सम्भव भी हो तो जरा और मृत्यु के चगुल से छुटकारा पाना उनके लिए असम्भव है। सासारिक जीवन आध्यात्मिक दुःख में जीव की अपने शरीर या मन आदि से उत्पन्न होता है जैसे शारीरिक अथवा मानसिक व्याधियों रोग क्षुब्ध क्रोध आधिभौतिक दुःख जो बाह्य भौतिक पदार्थ के कारण उत्पन्न होता है। जैसे काटे का गडना चाकू की चोट या लडने आदि और आधिदैविक दुःख बाह्य आलौकिक कारण से उत्पन्न होता है जैसे भूत प्रेत बाढ़ आदि से भरा है।^{३२}

पुरुष बुद्धि में प्रकाशित अपने प्रतिबिम्ब के साथ तादात्म्य स्थापित कर लेने के कारण अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य के रूप में अर्थात् जीव के रूप में प्रतीत होने लगता है। तब बुद्धि में सुख—दुःख का अविर्भाव होने पर पुरुष को ऐसा भान होता है कि उसे ही सुख—दुःख हो रहा है जैसे अपने सेवक के अपमान में स्वामी अपना अपमान समझता है। यही अविवेक सारे अनर्थों की जड़ है। इस प्रकार द्रष्टा रूप पुरुष अपने को दृश्य (प्रकृति) समझ लेता है। बन्धन इसी चीज का नाम है शुद्ध पुरुष का नहीं। बचपन के कारण ही पुर्नजन्म का चक्र चलता है। सांख्य मत में यह नवीन कारण आयी कि एक स्थूल शरीर से दूसरे स्थूल शरीर में जाने वाला आत्मा रूप पुरुष नहीं अपितु लिङ्ग शरीर है। जिस लिङ्ग शरीर में तेरह कारण होते हैं।^{३३} जब पुरुष को अपने शुद्ध स्वरूप का ज्ञान हो जाता है तब वह मुक्त हो जाता है।^{३४} त्रिविध दुःख की आत्यान्तिक निवृत्ति को सांख्य ने मोक्ष मुक्ति अपवर्ग कैवल्य की संज्ञा दी है। यही परम पुरुषार्थ है। मोक्ष में पुरुष अपने नित्य शुद्ध चैतन्य रूप में प्रकाशित होता है। लेकिन मोक्ष आनन्द रूप नहीं है। क्योंकि एक तो सुख—दुःख सापेक्ष है और दूसरे सुख सत्त्व गुण का कार्य है तथा पुरुष स्वभावतः त्रिगुणातीत है।

सभी दुःख क्लेशों से मुक्ति पाने का मार्ग है। विवेक ज्ञान अर्थात् प्रकृति और पुरुष का भेद ज्ञान। कर्म गुणों से सम्भव है अतः कर्म से मोक्ष नहीं मिल सकता। क्योंकि मोक्ष निस्त्रैगुण्य है। सुखी या दुःखी होने वाला मन है आत्मा नहीं। इसी तरह पुण्य धर्म और अर्धम आदि अहंकार के गुण हैं जो सभी कार्यों का प्रवर्तक या कर्त्ता हैं।^{३५} परिवर्तनशील मनोविकार मन के धर्म हैं आत्मा के नहीं। आत्मा शारीरिक और मानसिक क्रियाओं का केवल साक्षी मात्र है। यह जो भ्रम है कि यह शरीर या मन ही मैं हूँ इसे दूर करने के लिए सत्य का साक्षात् अनुभव जरूरी है। राग्यक ज्ञान होते ही पुरुष मुक्त हो जाता है, भले ही प्रारब्ध कर्मों के कारण वह सदेह बना रहे यह जीवन्मुक्ति की अवस्था है।^{३६} मृत्यु के अनंतर जब देह से भी मुक्ति होती है तो उसे विदेहमुक्ति कहते हैं। इस अवस्था में स्थूल सूक्ष्म सभी प्रकार के शरीर से सम्बन्ध छूट जाता है और कैवल्य की प्राप्ति होती है। आ० विज्ञानभिक्षु विदेहमुक्ति को ही वास्तविक मानते हैं।^{३७} अन्त करणावच्छिन्न जीव का लिङ्ग शरीर के रूप में बन्धन होता है और उसी का मोक्ष होता है। इस प्रकार प्रकृति ही बधती है और प्रकृति ही मुक्त होती है। अतः पुरुष का न तो बन्धन

होता है और न वह जन्म-मरण रूपी ससार चक्र में फसता है और न वह मुक्त होता है। यह तो प्रकृति में ही है जो लिंग शरीर के रूप में नाना पुरुषों के आश्रय से बध्नी है और ससरण करती है और मुक्त होती है।^{३८} इस प्रकार साख्य दर्शन में पुरुष बन्धन और मोक्ष से असंपृक्त है।

(v) ईश्वर

मूल साख्य सेश्वर रहा होगा किन्तु शास्त्रीय आचार्य ईश्वर कृष्ण के समय में निरीश्वरवादी हो गया। सम्भव है वह जैन और बौद्ध दर्शन के प्रभाव के कारण हुआ हो।^{३९} यहाँ अतः ईश्वर के अस्तित्व के विरुद्ध निम्न युक्तियाँ^{४०} दी जाती हैं —

1 ईश्वर को नित्य निर्विकार और परमतत्त्व माना जाता है किन्तु जो परिणामी नहीं है। वह किसी वस्तु का निमित्त कारण नहीं हो सकता।

2 यदि ईश्वर प्रकृति का नियामक है तो ईश्वर प्रकृति के संचालन के द्वारा सृष्टि रचना में क्यों प्रवृत्त होता है। क्योंकि पूर्ण ईश्वर में कोई अपूर्ण इच्छा नहीं है। दूसरे ससार इतने पापों और कष्टों से भरा है कि यह कहना अरागत प्रतीत होता है कि ईश्वर जीवों के हित साधनार्थ सृष्टि करता है।

3 यदि ईश्वर में विश्वास किया जाय तो इससे जीवों का स्वातंत्र्य और अमरत्व बाधित हो जाता है। क्योंकि यदि जीव ईश्वर के अंग है तो वे ईश्वरीय शक्ति से युक्त नश्वर होने चाहिए। परन्तु ऐसा नहीं है।

लेकिन कुछ साख्य टीकाकार जैसे आचार्य विज्ञानभिक्षु^{४१} और लोकमान्य तिलक^{४२} साख्य को ईश्वरवादी मानते हैं। यहाँ ईश्वर को सृष्टि क्रिया के प्रवर्तक के रूप में नहीं मानते अपितु इनका मानना है कि ईश्वर के रान्निर्कर्ष से ही प्रकृति की क्रियाशक्ति प्रवर्तित हो जाती है। किन्तु यह ईश्वरवादी साख्य मत रवीकार्य नहीं है।^{४३}

(II) ज्ञानमीमासा

दर्शन प्रमुख विषय है। समग्र विश्व का उसकी मौलिक वास्तविकता में ज्ञान प्राप्त करना ज्ञानसम्बन्धी विवेचना में निम्न प्रश्न उठते हैं— ज्ञान क्या है? ज्ञान के साधन के क्या है? ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध क्या है? और ज्ञान की सत्यता—असत्यता कैसे निर्धारित की जाती है। सांख्यकारिका में प्रमाण का लक्षण नहीं दिया गया है। आ० वाचस्पति मिश्र के मत में प्रमाण की व्युत्पत्ति से ही उसका लक्षण प्राप्त हो जाता है फिर भी प्रमाण की विवेचना की जाती है वह इस प्रकार है —

किसी विषय के यथार्थ निश्चित ज्ञान को प्रमा कहते हैं। जब चैतन्य पुरुष बुद्धि में प्रतिबिम्बित होता है तब ज्ञान का उदय होता है। बुद्धि जड है और चैतन्य रूप होकर भी स्वतः विषयों का साक्षात्कर नहीं कर सकती है। आत्मा को बुद्धि मन और इन्द्रियों के द्वारा विषयों का ज्ञान होता है। जब इन्द्रियों और मन के व्यापार में विषयों का आकार बुद्धि पर अंकित हो जाता है और बुद्धि पर आत्मा के चैतन्य का प्रकाश पड़ता है। तब उसे उन विषयों का ज्ञान होता है। प्रमा की उत्पत्ति तीन बातों पर निर्भर करती है—

- 1 प्रमाता - जानने वाला ।
- 2 प्रमेय - विषय जो जाना जाता है।
- 3 प्रमाण - साधन जिसके द्वारा ज्ञान की प्राप्ति होती है।

इस प्रकार बुद्धि की वृत्ति को जिसके द्वारा पुरुष को विषय का ज्ञान होता है प्रमाण कहते हैं।^{४४}

सांख्य में यथार्थ ज्ञान और भ्रान्तिज्ञान आदि बुद्धि या चित्त की वृत्तियाँ हैं क्योंकि पुरुष के निर्तिकार ओर एकरस होने के कारण उसमें किसी प्रकार का विकार नहीं होता है। यहाँ चित्त वृत्ति को प्रमा कहा गया है। लेकिन चित्त या बुद्धि की वृत्ति जड है। उसे ज्ञान नहीं कह सकते दूसरी दृष्टि में पुरुष का बोध ही प्रमा है। सांख्यसूत्र^{४५} में इन दोनों प्रमा को स्वीकार किया गया है। आ० वाचस्पति मिश्र के मत में मुख्य अर्थ में बुद्धिवृत्ति प्रमा है और गौण अर्थ में पुरुष का

बोध। यह मत साख्य के पुरुष अवधारणा के अनुरूप भी है। सुख—दुःख ज्ञानादि परिणाम बुद्धि में होते हैं। अविवेक के कारण पुरुष उन्हें आत्मसात करता प्रतीत होता है। इस प्रतीति के कारण ही प्रमा या बोध पुरुष का कहा गया है। आचार्य विज्ञानभिक्षु^{४६} यहाँ प्रमा के सम्बन्ध में कहते हैं कि यदि रूप फल को केवल पुरुषनिष्ठ माना जाय तो बुद्धि वृत्ति को प्रमाण कहा जायेगा तथा यदि प्रमा को केवल बुद्धिनिष्ठ माना जाय तब इन्द्रिय सन्निकर्ष को ही प्रमाण मानना होगा और इस स्थिति में पुरुष प्रमा का साक्षी होगा प्रमाता नहीं। यदि पुरुष के बोध और बुद्धि वृत्ति दोनों को प्रमा कहा जाय तब प्रमा भेद से उक्त दोनों बुद्धिवृत्ति और इन्द्रिय सन्निकर्ष प्रमाण कहे जायेंगे। आ० विज्ञान भिक्षु आगे कहते हैं कि योगभाष्य में बोध पुरुष निष्ठ होता है। यही साख्य का भी मत है। इसी प्रकार कारिका की युक्तिदीपिका टीका^{४७} के अनुसार बुद्धिवृत्ति ही प्रमाण है इसलिए साख्य को अध्यवसाय प्रमाणवादी कहा जाता है तभी प्रमाणफल प्रमा पुरुषनिष्ठ कहा जायेगा।

विषय ज्ञान का स्वरूप स्पष्ट करते हुए साख्यकारिका^{४८} कहती है कि पुरोदृश्यमान पदार्थ का ज्ञान होने में चार कारणों (चक्षुराज) एक—एक ब्राह्मण करण और तीन अन्त करण (मन अहंकार बुद्धि) का व्यापार युगपद् अथवा क्रमश होती है। परोक्ष पदार्थों में भी बाह्येन्द्रिय के तात्कालिक व्यापार को छोड़कर लेकिन पूर्वकालिक बाह्येन्द्रियजन्य ज्ञानपूर्वक तीन अन्त कारण मन अहंकार और बुद्धि की वृत्ति युगपद् अथवा क्रमश होती है। इस सम्बन्ध में साख्यसूत्र^{४९} में भी दो मत युगपद् (अक्रमिक) और क्रमिक व्यापार को स्वीकार किया गया है। लेकिन दोनों के व्याख्याकारों में कुछ में केवल क्रमिक तथा कुछ ने क्रमिक और अक्रमिक दोनों को माना है। साख्यसूत्र की व्याख्या करते हुए विज्ञानभिक्षु कहते हैं कि यहाँ केवल इन्द्रियों को ही वृत्तियों के क्रमिकत्व एवं अक्रमिकत्व का कथन है। लेकिन अनिरुद्धवृत्ति^{५०} में बाह्येन्द्रिय मन अहंकार और बुद्धि चारों के वृत्तियों के क्रमिकत्व और अक्रमिकत्व को स्वीकार करते हैं तो दूसरी ओर इन्द्रियों की वृत्तियों का अक्रमिकत्व (युगपद्) को स्वीकार नहीं किया गया है। जबकि सूत्र में इन्द्रियों की वृत्तियों के क्रमिकत्व के अतिरिक्त अक्रमिकत्व का कथन होने से मन के मध्यम परिणाम वाला होना का साख्यीय सिद्धांत भी अर्थतः सूचित हो जाता है। प्रायः किसी प्रकार के भय अथवा व्याकुलता की अवस्था में करण चतुष्टय की युगपद् वृत्ति हुआ करती है, जैसे घोर

अन्धकार में सामने से आते चोर को देखते ही एकदम मन की सकल्पनात्मक अहंकार की अभिमानात्मक तथा बुद्धि की अव्यवसायात्मक वृत्ति बनती है और वह तुरन्त वहाँ से भाग जाता है।^{५१}

(1) प्रमाण

साख्य केवल तीन प्रमाण^{५२} — प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द को ही मानता है और जिसकी विवेचना इस प्रकार की जाती है —

१ प्रत्यक्ष - प्रतिविषयाध्योदृष्टम तत्त्वकौमुदी की व्याख्या के अनुसार जो विषय से सम्बन्धित होती है अर्थात् इन्द्रिय उसके आश्रित होने वाले अध्यवसाय जो बुद्धि-व्यापार या बुद्धि-क्रिया या बुद्धिवृत्ति है को प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। जब कोई विषय जैसे वृक्षादि दृष्टि पथ में आता है तब उस विषय का हमारे नेत्रेन्द्रिय के साथ सयोग होता है उस विषय के कारण हमारे नेत्रेन्द्रिय पर विशेष प्रकार का प्रभाव पड़ता है। जिसका विश्लेषण और सश्लेषण मन करता है। इन्द्रिय और मन के व्यापार से बुद्धि पर प्रभाव पड़ता है और वह विषय का आकार ग्रहण करती है। परन्तु उसमें सत्त्व गुण का आधिक्य रहता है। जिसके कारण वह दर्पण की तरह पुरुष चैतन्य को प्रतिबिम्बित करती है। पुरुष का चैतन्य उसमें प्रतिबिम्बित होने पर बुद्धि की अचेतन वृत्ति उद्भासित हो उठती है और वह प्रकाशित हो। प्रत्यक्ष ज्ञान के रूप में परिणत हो जाती है।

प्रतिबिम्बवाद के सम्बन्ध में उक्त व्याख्या आ० वाचरपति मिश्र की है। लेकिन आ० विज्ञानभिक्षु आगे का प्रतिबिम्ब होने के बाद विषयाकारक बुद्धि आत्मा में प्रतिबिम्बित होती है। इस प्रकार आ० वाचरपति मिश्र आत्मा में बुद्धि का प्रतिबिम्ब नहीं मानते पर आ० विज्ञानभिक्षु दोनों का प्रतिबिम्ब एक दूसरे में मानते हैं।^{५३} आ० विज्ञानभिक्षु आत्मा में बुद्धि का प्रतिबिम्ब होना इसलिए मानते हैं कि इरारो आत्मा के सुखदुःखादि अनुभव की व्याख्या की जा सके। अन्यथा शुद्ध चैतन्यरवरूप आत्मा को जो सभी विकारों से रहित है सुखदुःख का अनुभव नहीं हो सकता है। बुद्धि को ही ये अनुभव हो सकते हैं। लेकिन यह मत साख्य के साक्षी रूप आत्मा स्वरूप के अनुसार उचित नहीं लगता है।

प्रत्यक्ष दो प्रकार के माने गये हैं निर्विकल्प प्रत्यक्ष—जिस क्षण में इन्द्रिय के साथ विषय का संयोग होता है। उस क्षण में जो विषय का अवलोकन होता है। यह मानसिक विश्लेषण—संश्लेषण के पूर्व की अवस्था है। इसमें केवल विषय की प्रतीति होती है। विषय की प्रकारता का ज्ञान नहीं होता। जैसे शिशु या मूकव्यक्ति का अनुभव। सविकल्प प्रत्यक्ष—जिस प्रत्यक्ष में विषय का मन के द्वारा विश्लेषण संश्लेषण और रूप निर्धारण होता है। जैसे यह गौ है अथवा फूल लाल है।^{५४}

वृत्तिकार अनिरुद्ध निर्विकल्पक और सविकल्पक दोनों को ही प्रत्यक्ष मानते हैं। उनके अनुसार सादृश्य से सरकारो के उद्भव हो जाने पर स्मृति के द्वारा वस्तु विशेष के नाम जाति इत्यादि का ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। इसी से उसका विशेष नाम सविकल्पक है।^{५५} स्पष्ट है कि वृत्तिकार अनिरुद्ध सविकल्पक ज्ञान को स्मृतिजन्य मानते हैं और चूँकि स्मृति मनोभाव जन्य होती है। न्याय और वैशेषिक में निर्विकल्पक और सविकल्पक दोनों प्रमाण माने गये हैं निर्विकल्पक प्रमा का लक्षण नामजात्यादियोजनाहीन वस्तुमात्रा वगाहिज्ञान निर्विकल्पम् दिया गया है। अर्थात् जिस ज्ञान में विशेषण और विशेष्य इत्यादि प्रकार से नाम जाति इत्यादि की प्रतीति होती है वह बालक या गूँगे के ज्ञान का ज्ञान निर्विकल्पक कहा जाता है। एक सम्बन्धिज्ञानम् परसम्बन्धिरमारकम् अर्थात् सम्बद्ध पदार्थों में से एक का ज्ञान तुरन्त दूसरे का स्मरण करा देता है। इस नियम के अनुसार प्रौढ पुरुष को अर्थ का स्वरूप ज्ञान होते हैं। तत्काल उसके नाम, जाति आदि का स्मरण हो जाता है। इस प्रकार दर्शन क्षण का उसका निर्विकल्पक ज्ञान और सविकल्पक ज्ञान में परिणत हो जाता है। प्रत्यक्ष ज्ञान में उभय प्रकार न्याय—वैशेषिक के अतिरिक्त अन्य वैदिक दर्शन सम्प्रदायों को भी मान्य है।^{५६} मध्व वल्लभ तथा भर्तृहरि (वैयाकरण) के अनुसार सारा ज्ञान सविकल्पक ही होता है। वे ज्ञान के उत्पत्ति क्रम में पदार्थ के सामान्य मात्र या स्वरूप मात्र के बोध का अस्तित्व स्वीकार ही नहीं करते। वे विशेषण—विशेष्य भाव से रहित कोई ज्ञान नहीं मानते। जैन दर्शन निर्विकल्पक की रास्ता तो गानता है पर उसे प्रत्यक्ष की कोटि में न रखकर उससे बाहर रखता है। वह केवल सविकल्पक को ही प्रत्यक्ष मानता है। इसलिए आचार्य हेमचन्द्र ने निर्विकल्पक को अनध्यवसाय रूप कहकर प्रमाण की कोटि से बाहर ही रखा है इसके विपरीत बौद्ध दर्शन केवल निर्विकल्पक ज्ञान को ही प्रत्यक्ष मानता है। आ०

दिडनाग के प्रमाण समुच्चय को प्रत्यक्षकल्पना पोढम नामजात्यासयुक्तम् कथन परवर्ती बौद्ध दार्शनिकों के लिये पथ प्रदर्शक सिद्धांत बन गया। आचार्य धर्मकीर्ति आदि बौद्ध नैयायिकों ने नाम जाति आदि विकल्पो अथवा विशेषों को कल्पना मात्र मानते हुए उनकी प्रतीति को विशुद्ध प्रत्यक्ष (निर्विकल्पक) की कोटि से बाहर ही रखा। लेकिन वृत्तिकार अनिरुद्ध सविकल्प को प्रत्यक्ष न मानने के पक्ष का खण्डन किया है।^{५७} वे कहते हैं कि सादृश्य से सस्कारों के उद्भव हो जाने पर स्वरूप भागत या वस्तुतः ज्ञात होते हुए पदार्थों के नाम जाति आदि विकल्पो (धर्मों) का स्मृति के द्वारा ज्ञान हो जाता है। इस अधिक उपलब्धि के कारण ही यह सविकल्प वृत्तिकार है। लेकिन आ० भिक्षु सविकल्पक को ही प्रत्यक्ष मानते हैं। पर वे अनिरुद्ध के विपरीत सविकल्पक को भी निर्विकल्पक की तरह इन्द्रियजन्य मानते हैं। स्मृति की तरह केवल मनोजन्य नहीं।^{५८} योग्यभाष्य में व्यासदेव केवल सविकल्पक ज्ञान को ही इन्द्रियजन्य ही मानते हैं।

२ अनुमान - लिङलिङ्गी पूर्वकम् यत अनुमानम्^{५९} इस प्रकार लिङ्ग या हेतु (व्याप्य) द्वारा लिङ्गी या साध्य व्यापक ज्ञान का अनुमिति या अनुमान ज्ञान है। जैसे धूप से अग्नि का ज्ञान यहाँ धूप व्याप्य है और अग्नि व्यापक है। इस प्रकार अनुमान व्याप्ति सम्बन्ध^{६०} पर आधारित है। अनुमान पहले दो प्रकारों में विभक्त किया जाता है वीत और अवीत वीत जो अनुमान व्यापक विधिवाक्य अर्थात् अन्वयव्याप्ति पर आधारित रहता है। यह दो प्रकार का होता है – पूर्ववत् या सामान्यतोऽदृष्ट। अवीत – जो अनुमान व्यापक निषेधवाक्य अर्थात् व्यतिरेक व्याप्ति पर आधारित रहता है। इसे शेषवत् भी कहा जाता है। यह मत न्याय दर्शन^{६१} के भी अनुरूप है। इस प्रकार अनुमान के तीन प्रकार हैं –

१ पूर्ववत् अनुमान - पूर्ववत् अनुमान वह है जो वस्तुओं के बीच दृष्ट व्याप्ति सम्बन्ध पर अवलम्बित है। यहाँ नियत साहचर्य का सम्बन्ध पाया जाता है। जैसे धुँआँ देखकर आग का अनुमान करना।

२ सामान्यतोऽदृष्ट अनुमान - उसे कहते हैं जहाँ लिङ्ग और साध्य के बीच व्याप्ति सम्बन्ध नहीं देखा गया है। किन्तु लिङ्ग का सादृश्य उन वस्तुओं से है जिनका साध्य के साथ नियत सम्बन्ध है।

जैसे इन्द्रियो का अनुमान इन्द्रियो के अगोचर होने से प्रत्यक्ष के विषय नहीं हो सकती है। अतः इन्द्रियो के अस्तित्व का ज्ञान अनुमान के द्वारा संभव है। यथा सभी कार्य किसी न किसी साधन द्वारा सम्पादित होते हैं। जैसे किसी रूप या गम्य का अनुभव भी एक कार्य है। जिसके लिये किसी विशेष सामान्य या कारण अर्थात् इन्द्रियो को देना चाहिए। सांख्यमत में अतीन्द्रिय पदार्थों जैसे प्रकृति और पुरुष का अनुमान सामान्यतोद्ष्ट से होता है।

III शेषवत् अनुमान - जब सभी विकल्पो को छाटते-छाटते अतः में एक ही शेष बच जाता है तब वही सत्य प्रमाणित होता है। जैसे शब्द कर्म सामान्य विशेष समवाय या अभाव नहीं हो सकता है। अतः शब्द गुण है।

श्री सतीश चन्द्र चटोपध्याय^{६२} का मत है कि नैयायिक की भांति सांख्य भी पचावयव वाक्य को अनुमानका सबसे प्रमाणित स्वरूप मानते हैं। जिसे पदार्थानुमान कहा जाता है। जो निम्न है -

i प्रतिज्ञा - पक्ष के साथ साध्य का सम्बन्ध बतलाना जैसे पर्वत पर अग्नि है।

ii हेतु - व्याप्ति के आधार पर साध्य की सत्ता प्रमाणित करने वाला तत्त्व जैसे पर्वत पर धूम्र है।

iii उदाहरण - दृष्टांत के साथ-साथ व्याप्ति का प्रतिपादन करना जैसे जहाँ-जहाँ धूप है वहाँ वहाँ अग्नि है। जैसे चूल्हा।

iv उपनय - दृष्टांत की स्थिति से पक्ष की स्थिति की तुलना करना यह उपनय परामर्श का ही दूसरा नाम है। जैसे-पर्वत पर वैसा ही धूम्र है।

v निगमन - प्रतिज्ञा वाक्य पर उपसंहार करना। जैसे - अतः पर्वत पर अग्नि है।

३ शब्द - आप्तवचन अथवा आगम प्रमाण कहा गया है। जिस विषय का ज्ञान प्रत्यक्ष या अनुमान के द्वारा नहीं होता। उसका ज्ञान आप्तवचन के द्वारा हो जाता है। वाक्य का अर्थ शब्दों का एक विशेष क्रम से विन्यास शब्द है। किसी वस्तु का वाचक होता है। वाच्य विषय ही शब्द का अर्थ है। शब्द वह संकेत है जो किसी वस्तु के लिए प्रयुक्त होता है। वाक्य होने के लिये शब्द-बोध का होना आवश्यक है। शब्द दो प्रकार का होता है -

I. **लौकिक शब्द** - एक विश्वासपात्र व्यक्तियों के आप्त वचन से प्राप्त ज्ञान । साख्य इसे स्वतंत्र प्रमाण के अन्तर्गत नहीं रखता है । क्योंकि ऐसा ज्ञान प्रत्यक्ष या अनुमान के द्वारा प्राप्त होता है ।

II. **वैदिक शब्द** - साख्य इसे ही शब्द प्रमाण मानता है । जो श्रुतियों वेद वाक्य ही है वैदिक वाक्य उन अगोचर विषयों का ज्ञान कराता है जो प्रत्यक्ष या अनुमान के द्वारा नहीं लाये जा सकते हैं ।^{६३} वेद अपौरुषेय है । अतः वैदिक वाक्य स्वतः प्रमाण है । वे द्रष्टा ऋषियों की अन्तः अनुभूति है— लेकिन ये नित्य नहीं हैं— क्योंकि दिव्य दृष्टि से उत्पन्न और सनातन पठन—पाठन की परम्परा में है ।

(II) प्रामाण्यवाद^{६४}

प्रामाण्य प्रमाण का धर्म है प्रामाण्य का अर्थ है ज्ञान का सत्य होना । और अप्रामाण्य का अर्थ है ज्ञान का असत्य होना । प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति एक वस्तु है और ज्ञान (ज्ञप्ति) अन्य प्रामाण्य और अप्रामाण्य को स्वतः अथवा परत रूप में मानते हैं । यदि ज्ञान का प्रमाण अथवा अप्रामाण्य की प्राप्ति उसकी उत्पत्ति के साधन में (जनोत्पादक सामग्री) और ज्ञप्ति के साधन (ज्ञान ग्राहक सामग्री) से ही प्राप्त होती है तो स्वतः प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य कहलायेगा । लेकिन जब ज्ञान का प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य अपने ज्ञानोत्पादक सामग्री और ज्ञान ग्राहक सामग्री से भिन्न सामग्री में प्राप्त होता है तो परत प्रमाण अथवा अप्रामाण्य कहलाता है । यहाँ साख्य में ज्ञप्ति और उत्पत्ति दोनों दृष्टियों से प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों को स्वतः माना गया है ।

साख्य के सत्कार्यवाद और बुद्धि वृत्ति की व्याख्या से स्वतः प्रामाण्य और अप्रामाण्य सिद्ध होता है । सत्कार्यवाद सिद्धांत में साख्य किसी भी नई उत्पत्ति को स्वीकार नहीं करता । अतः ज्ञान का प्रमाण और अप्रामाण्य की कोई नई उत्पत्ति नहीं है । प्रामाण्य और अप्रामाण्य ज्ञान के ही गुण हैं तथा किसी भी वस्तु के तथा उसके गुणों के कारण भिन्न—भिन्न नहीं हो सकते हैं । अतः ज्ञान का प्रामाण्य और अप्रामाण्य स्वतः दूसरे व्यावहारिक ज्ञान का प्रकाशक जो बुद्धि है । उसका त्रिगुणात्मक होना है । अर्थात् तीनो गुण न्युनाधिक मात्रा में सत्त्व, रजस और

तमस गुण सदैव विद्यमान रहते हैं। सत्त्व गुण प्रामाण्य तथा तमस् और रजस् गुण अप्रामाण्य रूप होने में किसी भी बुद्धि की वृत्ति में प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों तत्त्व सदैव विद्यमान होते हैं।

वास्तव में ज्ञान के विषय में निरपेक्ष मत को स्वीकार भी नहीं किया जा सकता। प्रत्येक ज्ञान आशिक रूप से प्रमा और आशिक रूप से अप्रमा रूप होता है। इस दृष्टि से सांख्य मत ठीक है। लेकिन सांख्य प्रामाण्य की उत्पत्ति के लिए सत्त्व की प्रधानता पर बल देता है। जिसका एक मात्र साधन योग है। परन्तु यह व्यावहारिक समाधान नहीं है। क्योंकि सांख्य द्वारा प्रस्तुत स्थिति हमारे व्यावहारिक जीवन तथा सामान्य अनुभव द्वारा पुष्ट नहीं होती। प्रमा तथा अप्रमा की उत्पत्ति के समय मानव की मनोवैज्ञानिक स्थिति लगभग एक ही होती है। दोनों ही ज्ञान उस समय प्रमा ही प्रतीत होते हैं। तब हम किस प्रकार यह जान सकते हैं कि अमुक अवस्था में ज्ञान प्रमा रूप है तथा अमुक अवस्था में अप्रमा रूप। इस सम्बन्ध में कोई दिशा सांख्य मत में नहीं मिलती। अतः सांख्य द्वारा प्रतिपादित मत की व्यावहारिक उपयोगिता नहीं है।

(iii) भ्रम सिद्धांत

सांख्य दर्शन में भ्रात ज्ञान के लिये अविवेक शब्द मिलता है। सांख्यकारिका और उसकी टीका तत्त्वकौमुदी में भ्रम के सम्बन्ध में विवेचन नहीं है। सांख्य एक वस्तुवादी दर्शन है। जिसके अनुसार देखने पर या दूसरे ज्ञान के अवसर पर हम बाह्य वस्तु में अपनी ओर से किसी धर्म का आरोप नहीं करते हैं। इस दृष्टि में कोई भी ज्ञान निरालम्ब (विषयहीन) या भ्रात नहीं है। सांख्य को सामान्य सिद्धांत के आधार पर भ्रम अर्थात् ख्याति विषय सिद्धांत इस प्रकार है — विश्व के सभी पदार्थ तीनों गुणों से निर्मित हैं। वे सुख-दुःख मोहात्मक हैं। इस प्रकार ज्ञान का विषय बनने वाली प्रत्येक वस्तु में अनेक धर्म होते हैं। वरतुए अपनी इन्हीं विविध धर्मों के कारण सुखात्मक दुःखात्मक और मोहात्मक होती है। अतः उन्हें देखने या जानने वाला पुरुष भी विभिन्न राग-विरागों से युक्त होता है। पुरुष अपनी वासनाओं और प्रयोजनों के अनुरूप वस्तु विशेष के कुछ पहलुओं को देखता है और कुछ को नहीं। जैसे सीप के सफेद रंग और चमक को देखता है। लेकिन उसके हल्केपन को नहीं जान पाता। अतः उसे सीप में चोंदी का भ्रम होता

है। इस प्रकार से भ्राति ज्ञान वस्तु का अपूर्ण ज्ञान है।^{६५}

साख्य दर्शन में इस सिद्धांत को लेकर भी विवाद है। इस सम्बन्ध में तीन मतों का उल्लेख किया जाता है—

i. साख्य में अविवेक का जो स्वरूप मिलता है तथा तेरहवीं कारिका की व्याख्या में आचार्य वाचरपति मिश्र कहते हैं कि एक वस्तु में विभिन्न धर्म होने से भिन्न भिन्न गुण (सुख दुःख मोह) उत्पन्न होते हैं। उसके आधार पर अख्यातिवाद के समान साख्य के भ्रम सिद्धांत को माना जाता है। जिसकी विवेचना साख्यतत्त्वविवेचन में मिलती है।^{६६}

ii. साख्यसूत्र^{६७} में साख्य मत को बाध और अबाध से सदसत ख्यातिवाद माना गया है। जिसके अनुसार जब यह सर्प है ऐसा ज्ञान होता है उस समय यह पक्ष पुरोवर्ती वस्तु का निर्देश करता है। पुरोवर्ती वस्तु के सामान्य धर्म जगल में स्थित सर्प का स्मरण करा देते हैं। जिससे भ्रम शका डर आदि भी उभर आते हैं। परिणामस्वरूप उस पुरोवर्ती वस्तु और जगल में स्थित सर्प के परस्पर असासर्ग का ग्रहण नहीं हो पाता है और पुरोवर्ती वस्तु का जगल स्थित सर्प का ससर्ग समझ लिया जाता है। अतः वे एक दीखने लगते हैं। पर जैसे ही हमें उस अससर्ग का ग्रहण होता है तब सर्प के स्वरूप से बाधा नहीं होती वह तो जगल में जैसा पहले स्थित था अब भी है। इस आधार पर दृश्यादृश्य जगत का मूलकारण जाना जा सकता है। कार्य का बाध होता है जब कि कारण अबाधित रहता है। जैसे सुवर्ण वही रहता है लेकिन आकृति बदलती रहती है।

उक्त दोनों भ्रम सिद्धांत स्वरूपतः एक हैं। केवल विवेचन नाम दो हैं। क्योंकि जब हम ज्ञान के आधार पर अथवा दोनों ज्ञानों को मुख्य मानकर प्रस्तुत करते हैं— तब उसे अख्यातिवाद कहते हैं— किंतु जब ज्ञान के विषय को आधार मान लेते हैं— तो उसे सदसद-ख्यातिवाद कहते हैं। इस प्रकार ये क्रमशः प्रामाण्यवाद और कारणता सिद्धांत पर आधारित हैं।

iii. आ० विज्ञानभिक्षु^{६८} अपने भाष्य में उक्त मतों को अस्वीकार कर विवेकाग्रह को ही भ्रातृ ज्ञान का मूल तत्त्व मानते हैं। ऐसी स्थिति में दीखने वाली शक्ति से भिन्न बुद्धिस्थ रजत को स्वीकार

करना पड़ेगा जो साख्य के वस्तुवाद के अनुरूप नहीं है।

पाद टिप्पणी

- १ — भास्काचार्य — निरुक्त साक्षज्ञत्कृतधर्माण ऋषयोबभमव
- २ — शास्त्री प० उदयवीर साख्य दर्शन का इतिहास भूमिका पृ०-१
- ३ — महाभारत शान्तिपर्व — ३०१/१०६
- ४ — महाभारत शान्तिपर्व — ३०६/४३
- ५ — साख्यकारिका — ५१
- ६ — साख्य प्रवचन भाष्य की अवतरिणा श्लोक
- ७ — साख्य सूत्र — १/६० पर भाष्य
- ८ — शास्त्री प० उदयवीर साख्य दर्शन का इतिहास पृ० — ६ — पाद टिप्पणी
- ९ — साख्यकारिका
- १०— साख्यकारिका— १५
- ११— यत् परिमित तस्य सत् उत्पत्तिर्दृष्टा — युक्तिदीपिका
- १२— कारण और कार्य निवर्तक और निवर्त्य होते हैं कारण से कार्य की निवृत्ति या सिद्धि होती है इस प्रकार कार्य कारण का अनुमापक होता है — युक्तिदीपिका
- १३— देवराज, डॉ० एन० के० भारतीय दर्शन पृ० — ३६४-३६५
- १४— साख्यकारिका— १६
- १५— नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत गीता — २/१६
- १६— शर्मा सी० डी० भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ० — १४०
- १७— गुणानां साम्यावस्था प्रकृति
- १८— त्रिगुणानविवेकि विषय सामान्यमचेतन प्रसवधर्मी ।। साख्यकारिका—१५।।
- १९— गुणानां परम रूप न दृष्टिपथमृच्छति
- २०— प्रीत्यप्रीतिविषादात्मका प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्था ।। साख्यकारिका—१२।।
- २१— सत्त्व लघुप्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भक चल च रज । गुरुवरणकमेव तम प्रदीपच्चार्यतो वृत्ति

॥साख्यकारिका-१३॥

२२- साख्यकारिका- १६

२३- साख्यकारिका- १७

२४- साख्यकारिका- १८

२५- साख्यकारिका- २१

२६- साख्यकारिका- २२ साख्यतत्त्व कौमुदी २६वी कारिका पर भाष्य

२७- साख्यकारिका- २५

२८- त्रयोदशकरण ॥ साख्यकारिका-३२॥

२९- अतस्तद्वैकृतात् सात्त्विकाहकाराज्जायत इत्यर्थ अतश्च राजसाहकारदशेन्द्रियाणि तामारहकाराच्च
तन्मात्राणीत्यापि गन्तव्यम् साख्यसूत्र २/१८ पर भाष्य

३०- एकादशक - एकादश-सख्या-परिमित गण का बोधक है- उदासीन जी विद्वताषिणी

३१- साख्यकारिका- ३८

३२- साख्यकारिका- १

३३- साख्यकारिका- ४०

३४- ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बध ॥ साख्यकारिका-४४॥ तदा द्रष्टु स्वारूपेऽवस्थापम्

३५- साख्यसूत्र और वृत्ति

३६- नाभुक्ते शीयते कर्त, ॥साख्यसूत्र - ५/२५॥ और २६

३७- साख्यकारिका- ६७व६८ पर साख्यतत्त्व कौमुदी साख्यसूत्र - ३/७८-८४ पर अनिरुद्धवृत्ति
साख्य प्रवचन भाष्य- ३/७६-८४ और ५/११६

३८- साख्यकारिका- ६२

३९- शर्मा सी० डी० भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ० - १५२

४०- चट्टोपाध्याय और दत्त भारतीय दर्शन, पृ० - १८३-१८४

४१- साख्यप्रवचन भाष्य

४२- कारणमीश्वरमेके पुरुष काल परे स्वभाव वा ।

प्रजा कथ निर्गुणतो व्यक्त काल स्वभावश्च॥ (लुप्त कारिका)

- ४३- मज्झिमनिकाय ए० के० द साख्य कासेप्शन आफ परसनेलिटी चैप्टर - I और II
- ४४- चट्टोपाध्याय एव दत्त भारतीय दर्शन पृ० - १७६-१७७
- ४५- साख्यसूत्र- १/८७
- ४६- साख्यप्रवचन भाष्य- १/८७
- ४७- तस्मात् सिद्धमध्वसायप्रमाणवादिन प्रमाणात्फलमर्थान्तरमिति- ६वी कारिका पर टीका
- ४८- साख्यकारिका- ३०
- ४९- साख्यसूत्र- २/३२
- ५०- अक्रमशश्च - रात्रौ विद्युदालोके व्याघ्र द्रष्टवा झटित्यपसराति तत्र चतुर्णामेकदावृत्ति और यद्यपि
वृत्तीनामेकदाऽराभवात् तत्रापिक्रम एव तथाप्युत्पल शतपत्र व्यतिभेदवदवभासनादक्रम इत्युक्तमिति -
साख्यसूत्र २/३२ पर टीका
- ५१- साख्यतत्त्व कौमुदी- १६८
- ५२- साख्यकारिका- ४ और ५
- ५३- साख्यप्रवचन भाष्य-१/६६ व्यासभाष्य- ४/२२
- ५४- चट्टोपाध्याय सतीशचन्द्र द न्याय थ्योरी आफ नॉलेज अध्याय-६
- ५५- अनिरुद्ध वृत्ति साख्यसूत्र १/८६ पर
- ५६- श्लोकवार्तिक (प्रत्यक्ष सूत्र) ११२ १२०
- ५७- प्रत्यक्ष सूत्र- १/८६ पर अनिरुद्ध वृत्ति
- ५८- क्रमशोऽक्रमशश्चेन्द्रिय वृत्ति ।। साख्य प्रवचन भाष्य- २/३२।।
- ५९- साख्यकारिका- ५
- ६०- न सकृद्ग्रहणात् सबधसिद्धि ।। साख्यसूत्र-५/२८।।
- ६१- न्यायभाष्य- १/१/३२
- ६२- द न्याय थ्योरी आफ नॉलेज (बुक III) न्यायवार्तिक बोध पृ० - ३८ न्यायसूत्र - १/३२-३६
साख्यसूत्र - ५/२७
- ६३- साख्यकारिका- ५१
- ६४- देवराज डॉ० एन० के० भारतीय दर्शन पृ० - २६६-२६७

चतुर्थ अध्याय

सांख्य दर्शन का तत्त्ववाद

किसी भी वस्तु को व्यवहार में दो प्रकार से देखने की प्रणाली सदैव प्रचलित रही है—

- (i) वस्तु के स्वरूप संबंधी अवधारणा की अन्तरग परीक्षा
- (ii) वस्तु के कर्ता दिक्काल मौलिकता तथा परतत्रता आदि संबंधी विवेचना की बहिरग परीक्षा

उक्त दोनों एक दूसरे के पूरक हैं भारतीय परम्परा अन्तरग परीक्षा और पाश्चात्य परम्परा बहिरग परीक्षा को महत्त्व देती है। जबकि तत्त्व सम्बन्धी विवेचना में दोनों का समन्वय आवश्यक है।^१ सांख्य दर्शन के विचार में कर्तृत्व के निश्चित हो जाने पर उसकी प्राचीनता रवय निर्धारित हो जाती है। यद्यपि सांख्य दर्शन अन्तरग परीक्षा पर बल देने के कारण एक परीक्षा हो जाता है। सांख्य में दो प्रकार के तत्त्वों को रवीकार किया गया है एक प्रकृति जो अचेतन सगुण सविकार और सक्रिय है तथा दूसरा पुरुष जो चेतन निर्गुण निर्विकार एवं निष्क्रिय है। प्रकृति अव्यक्त है जबकि पुरुष अनादि अनन्त अव्यय एवं जन्मादि से व्यतिरिक्त माना गया है।^२

बहत्तरवीं कारिका के सन्दर्भ में माठर वृत्ति^३ का व्याख्यान है तत्रमित्याख्यायते। तम एव खल्विदमग्रासति। तस्मिन्स्तमसि क्षेत्रज्ञोऽभ्यवर्तते प्रथमम्। तम इत्युच्यते प्रकृति पुरुष क्षेत्रज्ञ। इससे स्पष्ट है कि वह तत्र पद की व्याख्या कर रही है जिसमें तमस ही पहले था। यहाँ तमस की विद्यमानता में क्षेत्रज्ञ प्रथम वर्तमान था। यहाँ तमस प्रकृति और पुरुष क्षेत्रज्ञ माना गया है। इस प्रकार तत्र पद के निर्वचन का एक विशेष प्रकार ध्वनित होता है। तमस शब्द का तम और क्षेत्रज्ञ का त्र वर्ण लेकर तत्र पद बना है जिसके अनुरार जिरामे प्रकृति एवं पुरुष के स्वरूप का विवेचन हो वह तत्र है।

सांख्य दर्शन को तत्त्व-संबन्धी धारणा निम्नवत है —

(I) प्रकृति

सांख्य दर्शन ~~कर~~ प्रथम तत्त्व प्रकृति है। यह जड सक्रिय और त्रिगुणात्मक है।^४ प्रक्रियते अनयेति प्रकृति अर्थात् जिससे कोई पदार्थ बनाया जाए उसे प्रकृति कहते हैं। मूल प्रकृति प्रधान भी कहलाती है। प्रकृष्ट कारण होने के कारण इसे प्रकृति और प्रसवधर्मा होने से

भी इरो प्रकृति कहा जाता है।^{१५} विश्व के कार्य—साधात का वह मूल है वह सबका कारण है इसका कोई कारण नहीं है। मूले मूलाभावादगूल मूलम अर्थात् प्रकृति ही सबका मूल कारण है।^{१६} रात्त्व रज ओर तम इन ती गो गुणों की साम्यावस्था का नाम प्रकृति है।^{१७} प्रकृति के महदादि ही हैं जो कार्य हैं वह त्रिगुणात्मक प्रत्यक्षगम्य सभी पदार्थों में विविध गुणों की सत्ता रपष्ट प्रतीत होती है प्रत्येक पदार्थ सुख—दुख और मोह का जनक है। अतः इनका कारण भी त्रिगुणात्मक होगा जो कि प्रधान ही है। इस प्रकार अनुमान से भी प्रकृति की सत्ता सिद्ध है। अतिसूक्ष्म होने के कारण प्रधान का प्रत्यक्ष नहीं होता अतः कार्य से ही कारण का अनुमान किया जाता है।^{१८}

प्रकृति के तीन गुणों में सत्त्व गुण सत्त्व शब्द की व्युत्पत्ति सत् से है सत् का अर्थ है जो यथार्थ है। यद्यपि इस प्रकार की सज्ञा चैतन्य के लिए प्रयुक्त होती है लेकिन सत्त्व गुण कार्य क्षम चैतन्य होने के कारण उरो ऐसा गाना गया है गोण अर्थ गो सत् अर्थात् सत्त्व पूर्णता है।^{१९} सत्त्वगुण लघु एव प्रकाशक होता है इसी से बुद्धि में विषय ज्ञान का प्रकाश होता है तथा इन्द्रियों में प्रसन्नता का संचार होता है।^{२०} रजोगुण गतिशील है और अन्यो को भी गति देता है जबकि तमोगुण जडता का प्रतीक है।^{२१} सृष्टि प्रकृति की वैषम्यावस्था है। कार्यावस्था में आने पर विकृति कहलाती है।^{२२} अतः गुणत्रय रूपी लिङ्ग से ही प्रकृति की सत्ता सिद्ध होती है।^{२३}

श्रुति प्रमाण से भी प्रकृति की सत्ता सिद्ध है। तदैक्षत बहुरया ब्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत इरा श्रुति कथन का तत् शब्द सार्वकारणभूत प्रधान को ही बताता है। क्योंकि सत्त्व गुण युवत होने और परिणागी होने के कारण प्रधान में ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति दोनों हैं ब्रह्मा में नहीं।^{२४} व्यवत जगत में जितने भी भेद हैं वे सब परिमित पराधीन और अनिल हैं। अतः उसका कारण अपरिमित स्वतन्त्र और नित्य होना चाहिए। चूँकि प्रकृति परिमित नहीं है। अतः उसके परे अथवा उसके कारण की कल्पना नहीं हो सकती।^{२५} इसी प्रकार प्रधान में शब्द रपर्श रूप ररा एव गन्ध अवयव न रहने से प्रकृति निरवयव है।^{२६}

सांख्य दर्शन में सृष्टि का मूल कारण प्रकृति त्रिगुण सत्त्व, प्रसव—धर्मिणी अवेतन

अलिग क्षेत्र, ज्ञान बहुधानक आदि राज्ञाओ की व्याख्या पुराण एव महाभारत में मिलती है। पुराणों में प्रकृति के प्र-कृ-ति अक्षरों द्वारा भी अव्यक्त की व्याख्या की गयी है। गीता दर्शन पर विचार करते हुए दासगुप्ता^{१७} ने व्यक्त पद को त्रिविध विभक्त किया है - (i) पुलिग (ii) नपुसकलिग (iii) अनिश्चित लिग रूप अर्थात् समरत पद में प्रयुक्त इसमें दासगुप्ता अभिव्यक्त को केवल नपुसक लिग में प्रयुक्त प्रकृति के अर्थ में माना है। जबकि पुराणों एव महाभारत में पुलिग अभिव्यक्त को पुरुष का द्योतक मानता है। पुरुष एव प्रकृति निर्विवाद अभिव्यक्त माने गये हैं लेकिन पुरुष जहाँ प्रत्यक्षगम्य होने के कारण अभिव्यक्त है वही प्रकृति कारण रूप तथा प्रत्यक्ष लिग होने के कारण अभिव्यक्त है। सांख्य दर्शन में प्रकृति को स्त्रीरूप माना गया है^{१८} इसे अनेक तत्त्वों का आध्यात्मिक सघात माना गया है जो सतत परिवर्तनशील है। आनुभविक जगत का मूल कारण प्रकृति है जो अव्यक्त है तथा अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण इन्द्रिय गोचर नहीं है जिसका ज्ञान विश्व के नानात्व के द्वारा अनुमान द्वारा संभव है। विश्व का प्रथम सिद्धान्त होने के नाते इसे प्रधान कहते हैं। यह अत्यन्त अचेतन होने के कारण जड़ भी कहा जाता है तथा सतत क्रियाशील अपरिमित ऊर्जा होने के कारण यह शक्ति कहलाती है। सांख्य दर्शन कारणकार्य सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए कहता है कि कारण वह सत्ता है कि जिसमें कार्य अव्यक्त रूप में पहले से विद्यमान रहता है।^{१९} इस दृष्टि से सांख्य दर्शन प्रकृति परिणामवादी सत्कर्म को स्वीकार करता है। प्रकृति सत्त्वगुण रजोगुण एव तमोगुण से युक्त होकर त्रिगुणात्मिका कहलाता है। ये त्रिगुण ही प्रकृति हैं^{२०} जिसके न्यूनाधिक सम्मिश्रण से सम्पूर्ण जगत की सृष्टि होती है।

सत्त्व रज एव तम प्रकृति के धर्म नहीं अपितु प्रकृति स्वरूप है। स्वरूप की साम्यावस्था कोई अवस्था नहीं अपितु गुणों की स्थिति है।^{२१} जबकि आधुनिक विद्वानों ने सत्त्व रज एव तम को गुण विभाग के रूप में स्वीकार किया है और सत्त्वादि को अनेक सख्यक माना है। लेकिन पुराण इतिहास एव कारिकादि में इस प्रकार के निर्देश का अत्यन्ताभाव है। सांख्य में धर्म परिणाम विकार, कार्य एव विषेश इत्यादि समानार्थक है। इस प्रकार धर्मी परिणामी कारण एव सामान्य इत्यादि एकार्थक है। वस्तुतः प्रकृति स्वरूप गुण सत्त्व रज तम जिनका प्रीत अप्रीत एव विषादात्मक^{२२} स्वरूप उभयत्र समान रूप में उपस्थित है। कारिकादि के व्याख्याकारों ने गुण विवेचन के सन्दर्भ में पुराण वचनों का ही आश्रय लिया है।

महाभारत में अव्यक्त-प्रकृति-प्रधान एकार्थक है। प्रकृति के अव्यक्त नाम से ही व्यक्त अथवा कार्य के सत् होने का प्रतिपदान होता है।^{२३} कार्य को सत् सिद्ध करने के लिए अनुलोम एव प्रतिलोम परिणामो को अभ्युपगत किया गया है। प्रकृति के परिवर्तनशील सिद्धान्त को व्यवस्थित करने के लिए ही समान एव वैषम्य द्विविध अवस्थाओं को माना गया है।^{२४} दोनों एक दूसरे से इतने सम्पृक्त हैं कि योगियों के लिए भी दुरुह एव दुःसाधन हैं।

सभी कार्य अनुलोम क्रम से उन्नत तथा प्रतिलोम क्रम से कारणलीन होते हैं। इसके लिए सत्त्व तथा तमस में परस्पर की स्थिति अनिवार्य रूप से आवश्यक है अथवा अन्योन्य में इसका परिवर्तन सत्कार्यवाद के अनुरूप सम्भव नहीं होगा। चूँकि इन दोनों में गति का अभाव है। अतः परस्पर को प्राप्त करने के लिए गति के रूप में रजो गुण को स्वीकार किया गया है। ये प्रेरक तत्त्व के रूप में माने जाते हैं। इसकी स्थिति सत्त्व तथा तमस में है अन्यथा इसे बाह्य प्रेरक मानना पड़ेगा जो साध्य के लिए अनिष्टकारी होता। साध्य में प्रकृति की मुख्य कारक है। सन्निधि मात्र से गुणक्षोभक होने से पुरुष निमित्त मात्र है। त्रिगुण में एक दूसरे के उपकारक होने के कारण परस्परकार्यकारणभाव से त्रिगुण सिद्धान्त से अभ्युपगत होता है। त्रिगुण की व्याख्या वटबीज के रूप में करते हुए डा० बी० एन० सील^{२५} तथा राधाकृष्णन्^{२६} यह मानते हैं कि बीज स्थूल के प्रति करने के लिए एक गति की अपेक्षा रखता है। इसलिए गतियुक्त मानना आवश्यक है। जिस प्रकार तम को प्रति करने के लिए सत्त्व में गत्यात्मक रजस की स्थिति मानना जरूरी है। उसी प्रकार प्रतिलोम क्रम में सत्त्व की स्थिति को प्राप्त करने के लिए तमस में गत्यात्मकता रजस की स्थिति मानना आवश्यक है। इस प्रकार ये तीनों एक दूसरे से सम्पृक्त हैं। इनकी सम्पृक्तता ही जलैकिक है। इसकी तुलना बालुका एव जल अथवा दूधजल के सम्मिश्रण से उपमित नहीं किया जा सकता। क्योंकि जहाँ बालुका एव जल पृथक्-पृथक् प्रतीत होते हैं। वही दूध एव जल के सम्मिश्रण को पृथक् करके समझना अत्यन्त कठिन है। त्रिगुण स्वप्राधान्यानुसार स्पष्ट रूप से प्रतीत होते हैं। फिर भी इन्हें पृथक् करना सम्भव नहीं है किन्तु कुछ विद्वान् त्रिगुण के इस अपृथक् सम्बन्ध को बाद का मानते हैं। जबकि कीर्ति इसका विरोध करते हुए मानते हैं कि साध्य में सर्वदा गुण सिद्धान्त मान्य रहा है। गुण सिद्धान्त से रहित साध्य की कल्पना ही बेकार है।^{२७}

कीथ का विचार नितान्त समीचीन है क्योंकि साख्य की प्रकृति त्रिगुण सिद्धान्त में अविनाभाव है। तत्त्वसमास में भी त्रैगुण्यम का ही प्रयोग है। गुणों के विषय में आ० विज्ञानभिक्षु इन्हें वस्तु मानते हैं किन्तु आ० वाचरपति मिश्र गौडपाद तथा अन्य साख्यकार यहाँ चुप हैं। आ० भिक्षु का व्याख्यान इनके स्वभाव के विषय में बहुत अधिक सन्तोषजनक एवं बौद्धिक है। ऐसा लगता है कि आ० विज्ञानभिक्षु से पहले के लोग इस विचार से परिचित न रहे हो तथा भौतिक सिद्धान्त के स्थापन के समय गुण स्वभाव विषयक धारणा अव्यक्त रही हो। लेकिन १६वीं सदी के भिक्षु इस मत के उद्भावक नहीं पल्लवित करने वाले ही हो सकते हैं। क्योंकि पूर्व टीकाकार एवं विद्वान आदि इससे परिचित रहे होंगे कि साख्य में गुण तथा द्रव्य ही विवक्षित होता है। अतः गुण प्रकृति स्वरूप होने से द्रव्य स्वरूप है।^{२८}

दासगुप्ता गुणों का केवल तीन अर्थ— विशेषण ररसी तथा गौण मानते हैं।^{२९} पुराणेतिहास में गुण प्रकृति विकार अच्छाई गुना तथा पाश आदि अनेक अर्थों में प्रयुक्त है। प्रो० हिरियन्ना गुण का अर्थ ररसी नहीं मानते हैं लेकिन इसके अतिरिक्त कोई समाधान नहीं देते।^{३०} दासगुप्ता ने इस अर्थ को आ० विज्ञानभिक्षु के अनुकरण पर रवीकार किया है। आ० विज्ञानभिक्षु का मत है कि पुरुष को बँधने के कारण ही गुण पाश स्वरूप है। इस सन्दर्भ में आगम प्रमाण भी मिलते हैं। गुण बँधने के साथ—साथ पुरुष को मुक्त भी करता है। लोकमान्य तिलक भी पुरुष को बँधने एवं छोड़ने को लेकर त्रिगुण को पाश के अर्थ में मानते हैं।^{३१} तत्त्व— समास की टीकाओं में पुरुषोपकारी होने से सत्त्वादि को गुण माना गया है। दूसरे शब्दों में पुरुषार्थ साधक होने से गुण है। इनके विविध परिणामों में पुरुष के भागोपवर्ग साधन की महान शक्ति होती है। दासगुप्ता की मान्यता है कि गुण किसी न किसी रूप में परिवर्तनशील होने से गौड अर्थ है। पुरुष स्थिर है। ये त्रिगुण सर्वव्यापक सर्वप्रेरक एवं सर्वोपादान हैं। प्रकृति स्वरूप त्रिगुण को अनेक सख्यक मानते हुए डा० अणिमा सेनगुप्ता डा० राधाकृष्णन को अपने समर्थन में उद्धृत करता है।^{३२} लेकिन यह मत असंगत है। क्योंकि डा० राधाकृष्णन आ० वाचरपति मिश्र के मत का समर्थन करते हैं और आचार्य विज्ञानभिक्षु के मत का खण्डन। त्रिगुण को डा० राधाकृष्णन प्रत्यक्षातिग एवं कार्यस्वभानुमेव मानते हैं।^{३३} सत्त्व को सत् अस्तित्व से व्युत्पन्न करके सुक्ष्मतादि को उसके अनुमापक के रूप में माना है। इसके अनुरार त्रिगुण सिद्धान्त का उद्गम मनोविज्ञान है।

उपनिषद् आदि ग्रन्थों में इसका प्रयोग इसी रूप में हुआ है। व्यवहार में इनकी उपमा मेघ रत्नी छत्र आदि से दी जाती है। उनके अनुसार शराके लिए अधिक से अधिक तीन ही अथवा न्यून से न्यून सख्या तीन ही हो सकती है।^{३४}

समस्त जगत एवं व्यवहार प्रकृति के तीनों गुणों में ही समाहित है। प्रकृति से ऊपर पदार्थ एवं क्रिया की कल्पना ठीक नहीं है। पुरुष निर्गुण तथा निष्क्रिय होकर भी जब प्रकृति के पाश में एक बार पड़ जाता है तो घटियत्रवत् जन्ममरण के चक्र में भ्रमण करता है। गुण परिज्ञान पर्यन्त उस पाश से पुरुष की मुक्ति संभव नहीं है। त्रिगुण में प्रत्येक गुण मोक्ष के लिए उपकारी नहीं है इसके लिए उपकारी गुण के ज्ञानार्थ त्रिगुण का ज्ञान अनिवार्यतः जरूरी है। स्पष्ट है कि सत्त्व रजस एवं तमस तीनों में सत्त्व गुण निर्मल होने के कारण मोक्ष के लिए उपयोगी है। यही कारण है कि सूर्य के प्रकाश में सर्वत्र बल दिया गया है। आ० पञ्चशिख के विवेचन में गुण परिज्ञान को विमोक्ष बुद्धि कहा गया है। जिसे जानने वाला अप्रमत्त हो जल में वर्तमान किन्तु तद्सम्पृक्त कमलपत्र की भाँति कर्मफल से असम्पृक्त रहता है।^{३५} गीता^{३६} एवं देवीभागवत^{३७} में भी गुणों की व्यापकता को स्वीकार करते हुए गुण परिज्ञान को असंभव माना है। वास्तव में वस्तु में मात्र गुणत्रय समन्वित है। जैसे कि विष्णु सत्त्वप्रधान होकर भी रजसतमस समन्वित ब्रह्मा रस प्रधान होकर भी सत्त्व-तमस समन्वित और शिव तमप्रधान होकर भी सत्त्वरजस युक्त है। इस प्रकार भारतीय मान्यता में ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्त सदेवासुरमानुष इन्हीं त्रिगुणों के परिवेश में वर्तमान है। स्पष्ट है कि परिणामात्मक सत्कार्यवाद यहाँ आधारभूत रूप में स्वीकृत है।

साख्य गतिविज्ञान के नाम से भी प्रसिद्ध है।^{३८} प्रकृति पुरुष के संयोग से कर्मप्रवाह परिवर्तित होता है। कर्म प्रकृति में है पुरुष से पुरुष से उसका कोई संबंध नहीं है। गुण प्रवाह पद गुणों की प्रवृत्ति को अधिकृत कर कर्म प्रवाह के अर्थ में प्रयुक्त होता है। प्रकृति स्वरूप गुण को कर्म अभिज्ञ मानते हुए स्पष्ट है कि कर्मभाव है तत्त्व नहीं और गुण तत्त्व है भाव नहीं। अतः नामरूप कर्म अविद्या माया एवं प्रकृति को एकार्थ मानना दोषपूर्ण है क्योंकि नामरूप कर्म के फलस्वरूप होता है और प्रकृति-पुरुष का अपार्थक्य अविद्या है। जबकि माया जगत एवं जीवन की निरर्थकता का द्योतक है। महाभारत में साख्य के लिए प्रकृतिवादी सज्ञा का प्रयोग हुआ है

तो लोकमान्य तिलक^{३६} त्रिवृत्करण को पचीकरण से पूर्व का मानते हैं।

साख्यकारिका^{४०} में एक ही प्रकृति को माना गया है। जबकि विष्णु पुराण आदि में जितनी सृष्टियाँ हैं अथवा होगी उतने मूल प्रकृति को रवीकार किया गया है। इस प्रकार यहाँ प्रकृति की बहुलता अर्थात् अनेकता को माना गया है ^{४१} किन्तु आ० विज्ञानभिक्षु के मत में सभी सूक्तियों की मूल प्रकृति भिन्न-भिन्न नहीं है वस्तुतः वे अभिन्न हैं। किन्तु उस मूल प्रकृति की अभिव्यक्ति हर सर्ग में अलग-अलग होती है जैसे एक ही वृक्ष ऋतु भेद से भिन्न-भिन्न सा रूप ग्रहण करने पर भी रवय अभिन्न रहती है। इस प्रकार उस अनेक व्यक्तित्व को मान लेने पर भी प्रकृति का अनेक व्यक्तित्व रूप पुरुष बहुत्व सिद्धान्त से बिल्कुल भिन्न है। क्योंकि पुरुष-बहुत्व में प्रत्येक पुरुष अन्य पुरुषों से भिन्न होता है। जबकि एक सर्ग की प्रकृति दूसरे सर्ग की प्रकृति से अलग नहीं होती। अतः यहाँ प्रकृति-बहुत्व नहीं कर प्रकृति-व्यक्तित्व-बहुत्व को ही माना गया है।^{४२}

गुण विभु है तीनो गुणों में पारस्परिक वैधर्म्य एवं साधर्म्य है। सत्त्वादि गुणों में लघुत्व चलत्व और गुरुत्वादि का ममता देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि ये गुण विभु नहीं बल्कि परिच्छिन्न हैं। लेकिन जैसा कि माना गया है कि परिच्छिन्न होना स्थान पर अनुपस्थिति की उपयोगिता पर प्रतियोगिता के अवच्छेदक से अविच्छिन्न होना है और वेसा न होना विभु होना है। सत्त्वादि द्रव्य चूँकि ससार की सभी वस्तुओं के उपादान कारण हैं अतः उनके स्थानीय अभाव की प्रतियोगिता के अवच्छेदक से अविच्छिन्नता नहीं है। इसलिए सत्त्वादि तम विभु का व्यापक सिद्ध होते हैं।^{४३} इन गुणों के विषय में एक बात और स्पष्ट है कि तीनो गुण सख्या में केवल तीन ही नहीं अपितु व्यक्तिभेद से अनन्त हैं। उन्हें अनन्त व्यक्तित्व वाला न मानने से यह बात कभी भी सिद्ध नहीं हो सकती है कि गुणों के परस्पर त्रिगुण वैचित्त्य से कार्य वैचित्त्य होता है। गुणों के असाध्य व्यक्तित्व वाले होने पर भी इन्हें तीन ही मानना जाति अथवा सामान्य दृष्टि से उचित है।^{४४}

सृष्टि एवं प्रलय क्रमशः मानने पर भी सृष्टि अनादि है। सृष्ट्यादि का हेतु प्रकृति-पुरुष संयोग है जैसा कि साख्यकारिका के रचयिता ईश्वरकृष्ण वाचस्पती मिश्र

परमार्थ गौडपाद और अनिरुद्धादि साख्य शास्त्री मानते हैं। किन्तु विज्ञान भिक्षु^{४५} साख्य सूत्रों के आधार पर मानते हैं कि यह प्रकृति पुरुष सयोग सर्ग का मूल हेतु नहीं है। उनकी दृष्टि में इस सयोग का कारण अविद्या है जो कि वि मता राबध से पुरुष गत मानी गयी है। यह अभावात्मक अथवा तुच्छ नहीं है। इस अविद्या के द्वारा ही प्रकृति पुरुष सयोग होता है और इस सयोग के उपरान्त सृष्टि होती है। जो व्यक्ति सृष्टि की मान्यता पर आधारित है। किन्तु समस्त सृष्टि में प्रकृति पुरुष सयोग का निमित्त अविवेक को नहीं माना है बल्कि इसमें ईश्वर की इच्छा का समावेश किया गया है। परिणामरूप वे इसका साख्य प्रक्रिया के अन्तर्गत समावेश नहीं कर सके हैं अतः यहाँ चित्त सामान्य का प्रकृति सयोग की कारण रूप माना जाना चाहिए।

प्रथम सृष्टि पदार्थ महत तत्त्व है जो व्यष्टि रूप से वृद्धि और समष्टि रूप से जगत बीजभूत हिरण्यगर्भ है।^{४६} बुद्धि के जागरण के समय चिदचिद् का विभाजन नहीं होता है। अहकार के समय ही यह विभाजन उत्पन्न होता है इसी तरह साख्य में भी अहकार एक विभाजक तत्त्व के रूप में माना गया है।^{४७} बुद्धि के पर्याय के रूप में प्रयुक्त पुरिशोते से व्युत्पन्न पुरुष निगुर्ण निष्क्रिय निष्कलक चित्त रवभाव पुरुष से भिन्न ही कुछ लोगों के मत में इन्द्रियों को केवल तैजसजन्य माना गया है।^{४८} आचार्य विज्ञानभिक्षु ११वीं इन्द्रिय मन को ही सात्त्विक मानते हैं और अन्य इन्द्रियों और अहकारादि को राजस। अहकारोपादानक होने के कारण ही मन बाह्येन्द्रियों से साधर्म्य रखता है तथा ज्ञान कर्म के रूप में द्विधा विभक्त इन इन्द्रियों द्वारा आलोचित विषयों का मनन करने के कारण उभयात्मक एव इन्द्रियेश्वर है। भारतीय दर्शन में एक ही मन माना गया है। भट्ट मीमांसा के अतिरिक्त सभी आरितक दर्शन इसे अणु परिणाम रूप मानते हैं जिसके अभाव में विषय का प्रत्यक्ष संभव नहीं है। जबकि पाश्चात्य दर्शन में दो प्रकार के मन माने गये हैं। जिसके कारण इस दर्शन को सकुचित दृष्टि वाला माना जाता है।^{४९} मन अहकार से साक्षात् उत्पन्न होने के कारण इसे अहकार के बाद तीसरे मार्ग के रूप में माना गया है। सत्त्व के समुद्रेक में बुद्धि को महान कहा गया है ज्ञान बुद्धि के सात्त्विक धर्मों में आता है। इसलिए इसी से पुरुष को मुक्ति प्राप्त होता है।^{५०} तन्मात्रा को क्रमशः एक द्वि त्रि चतुः पञ्च गुणात्मक माना गया है।^{५१} आचार्य वार्धगण्य भी इसी मत को मानते हैं।^{५२} तन्मात्र से स्थूल भूत का अपने गुणों के साथ उत्पन्न होना कारणरूप गुणों के अनुसार होता है। डॉ० राधाकृष्णन् भी इस मत का

रामर्थन करते हैं।^{५३} जिसकी रपष्ट विवेचना आचार्य विज्ञानभिक्षु के योगवार्तिक में भी मिलते हैं। जबकि कर्म मार्कण्डेय मत्स्य पुराण आदि^{५४} तन्मात्र एकैक गुणात्मक मानते हैं पर विकारा की विविधता और दुरुहता देखते हुए यह मत मानना उचित नहीं है।

देश—काल की सत्ता साख्य में पृथक् नहीं मानी गयी है। अपितु इनके सीमित एवं असीमित द्विविध रूप हो सकते हैं ऐसा माना गया है। सीमित होने पर इन्हें आकाश से सम्बद्ध किया जाता है जबकि इन्हें नित्य मानने पर इनका पर्यावसान प्रकृति में किया जाता है काल का सबसे छोटा भाग क्षण ही और दिक् का सबसे छोटा भाग अणु है। इस प्रकार परिवर्तन की प्रत्येक इकाई को क्षण के द्वारा समझा जाता है। इनका एकीकरण जो बुद्धि का कार्य है। दण्डादि के प्रत्यय को उत्पन्न करता है यही कारण है कि योगभाष्य तथा दूसरीटीका तत्त्ववैशारदी में काल को बुद्धि निर्माण कहा गया है।^{५५} आधुनिक भौतिकशास्त्री भी इस अध्यात्मिक काल मापावधि को स्वीकार करते हैं।^{५६} आधुनिक भौतिकशास्त्री आइंस्टीन भी समय के मानसिक अस्तित्व में सिद्ध करने के लिए मानते हैं कि एक मनुष्य का सुन्दरियों के बीच एक घण्टा भी एक क्षण के बराबर है। जबकि चूल्हे के पास व्यतीत होने वाला एक क्षण घंटों के समान लगता है।^{५७}

कारिका तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चभ्यः^{५८} की माठर द्वारा कथित परंपरानुप्रवेशि द्वारा मिश्रित तन्मात्राओं से महाभूतों की उत्पत्ति के सिद्धांत का खण्डन करते हुए युक्तिदीपिकाकार का मत है कि एक एक तन्मात्र से एक एक महाभूत की उत्पत्ति पृथक्—पृथक् होती है।^{५९} इस प्रकार मठार के अनुसार शब्दतन्मात्रानुप्रविष्टस्पर्शतन्मात्र से वायु शब्दस्पर्शतन्मात्रानुप्रविष्ट रूपतन्मात्र से तेज शब्दस्पर्शरूपतन्मात्रानु—प्रविष्ट रसतन्मात्र से जल एवं शब्दस्पर्शरूपरसतन्मात्रानुप्रविष्ट गन्धतन्मात्र से पृथ्वी उत्पन्न होती है। जबकि युक्तिदीपिकाकार के मत में शब्दतन्मात्र से आकाश स्पर्शतन्मात्र से वायु रूपतन्मात्र से तेज रसतन्मात्र से जल और गन्धतन्मात्र से पृथ्वी उत्पन्न होती है। लेकिन इनका मानना है कि स्पर्शतन्मात्र शब्द और स्पर्श गुणों वाला रूपतन्मात्र शब्द स्पर्श और रूप गुणों वाला रसतन्मात्र शब्द स्पर्श रूप एवं रस गुणों वाला तथा गन्धतन्मात्र शब्द स्पर्श रूप रस एवं गन्ध गुणों वाला होता है।

३२वीं कारिका^{६०} के व्याख्यान में युक्तिदीपिकाकार कहते हैं कि विषयो का आहरण कार्य कर्मेन्द्रियों ही करती है। क्योंकि विषयो का ग्रहण करने की सामर्थ्य मात्र उन्हीं में है। जबकि धारण कार्य केवल ज्ञानेन्द्रियों ही करती है। क्योंकि विषयों की सन्निधि होने पर उनका आकार धारण करने अथवा उन्हीं के आकार का हो जाने का स्वभाव और सामर्थ्य केवल उन्हीं में है। दूसरी ओर विषय का प्रकाशन कार्य अन्तःकरण—मन अहकार एवं बुद्धि द्वारा होता है क्योंकि निश्चय करने का सामर्थ्य केवल उन्हीं में होता है। लेकिन इसके विपरीत माठर का मत है कि इन्द्रियों मात्र का कार्य आहरण अभियान का कार्य धारण तथा बुद्धि का कार्य धारण तथा प्रकाशन है।^{६१} जयमगलाकार युक्तिदीपिकाकार के मत से सहमत होते हुए भी इतना भेद है कि बुद्धि को प्रकाशन कार्य करने वाली इन्द्रियों के साथ न रखकर धारण करने वाले मन एवं अहकार के साथ रखा है।^{६२} मूलकारिका में समस्त त्रयोदशकरणों के कायो को आहरण धारण एवं प्रकाशन इन तीन ही कोटियों में अन्तर्भूति कर दिया गया है। तत्त्वकौमुदीकाकार वाचस्पति मिश्र भी जयमगला के विचारों से सहमत हैं।

कारिका के प्रभूत^{६३} पद का अर्थ युक्तिदीपिका^{६४} में उद्भिज्ज एव रवेदज किया गया है जो एक नवीन मत है। जिसके अनुसार स्वेदज एव उद्भिज्ज जीवों के शरीरों का कारिकोक्ति सूक्ष्मशरीर मातापित्रज—शरीर एव प्रभूत महाभूत^{६५} में से किसी में भी अन्तरभाव नहीं किया जा सकता। किंतु जयमगल तत्त्वकौमुदी आदि टीकाओं में युक्तिदीपिका के उक्त अर्थ का निषेध करते हैं।

कारण—कार्य सिद्धांत के सन्दर्भ में कारिका के टीकाकारों के मत मतवैभिन्न होने के बावजूद कारणकार्य विभागात् हेतु पद का जो अर्थ माठरवृत्ति^{६६} में मिलता है। वहाँ अर्थ युक्तिदीपिका एवं जयमगला में भी मानी गयी लेकिन बाद में दोनों दोषपूर्ण माना। जिसमें युक्तिदीपिका^{६६} का मत है कि साख्य में कार्य एवं कारण अभिन्न होने के कारण दोनों^{६७} का परस्पर विभाग नहीं हो सकता है। जबकि जयमगला का मत है कि उक्त हेतु का उपर्युक्त अर्थ करने पर अर्थ की पुनरुक्ति ही सिद्ध होती है।^{६८} जिसका समर्थन आठवीं कारिका से होती है। माठरवृत्ति में अविभाग पद को नञ् तत्पुरुष मानकर उसका विग्रह न विभागो अविभाग किया

है। जिससे उसे लय अर्थ का बोधक मानकर रथूल जगत से लेकर महत पर्यन्त समस्त विकारों का अपने-अपने सगठन कारणों में लय मानते हुए प्रधान में सृष्टिपरम्परा की विभ्राति मानी गयी है। इस प्रकार प्रधान की सत्ता समस्त कार्यों के मूल कारण के रूप में सिद्ध की गयी है। जयमंगला^{६६} में भी अविभाग का लय अर्थ ही माना गया है तथा विविध जगत की उत्पत्ति स्थिति एवं लय होने के कारण प्रलय काल में उसका लय कहाँ होता है। यह प्रश्न उठाकर ईश्वरवादियों में मत में निर्गुण ईश्वर में होने वाले लय का खण्डन करके प्रधान^{७०} में ही लय माना गया है। इस मत का समर्थन युक्तिदीपिका में भी प्रधान को ही जगत के लय का आधार माना गया है।

कारिकाटीकाकार वाचरपति मिश्र^{७१} असतकरणात् हेतु पद की व्याख्या करते हुए अभाव से भाव की उत्पत्ति का खण्डन करते हैं। आगे वाचरपति मिश्र कारणभावात् का अर्थ स्पष्ट करते हैं कि कार्य इसलिए भी उत्पत्ति के पूर्व सत् सिद्ध होता है कि वह कारण स्वरूप होता है। कार्य कारण से भिन्न नहीं होता और कारण तो सत् होता ही है। तब उससे अभिन्न कार्य असत कैसे हो सकता है। १०वीं कारिका में व्यक्त को सक्रिय तथा अव्यक्त को अक्रिय माना गया है। परन्तु प्रश्न है कि अव्यक्त अर्थात् प्रकृति तो अक्रिय न होकर नित्य परिणाम रूप क्रिया से युक्त रहता है। इस रामबन्ध में वाचस्पति मिश्र इसका परिरपन्दवत् अर्थ करते हैं। वास्तव में अव्यक्त में देहत्याग-प्रवेशरूपक्रिया न होने से उसको अक्रिय कहना उचित है।^{७२}

आचार्य व्यासदेव^{७३} का मत है कि प्रकृति वह है जो कभी नहीं है और न ही अभावात्मक है। जिसका अस्तित्व है और नहीं भी है। जिसके अन्दर कोई अभाव नहीं है। जो अव्यक्त है विशेष लक्षण से रहित है और सबकी मुख्य पृष्ठभूमि है। प्रकृति के भिन्न-भिन्न गुण साम्यावस्था में भी निष्क्रिय नहीं रहते बल्कि यह एक प्रकार की प्रसारण की अवस्था है। इन्हीं तीनों गुणों के द्वारा समान भौतिक और मानसिक परिवर्तन संभव होते हैं।^{७४} प्रकृति की सूक्ष्मता के कारण ही यह प्रत्यक्षगम्य नहीं है।^{७५} प्रकृति और गुणों के वारतविक स्वरूप को जानना संभव नहीं है। क्योंकि हमारा ज्ञान दृश्यमान जगत तक ही सीमित है।^{७६} यह आनुभाविक रूप एक अगूर्तभाव है केवल नाममात्र है।^{७७} गुणों को आचार्य भिक्षु यथार्थ सत्ता के प्रकार मानते हैं। यद्यपि आचार्य

वाचस्पति मिश्र और साख्यकारिका की इसी कारण नहीं मिलती। पाररपरिक प्रभाव अथवा सामीप्य के कारण उनके अन्दर परिवर्तन होते हैं। परिणामस्वरूप वे विकसित होते हैं। पररपर मिलते हैं तथा पुनः पृथक् होते हैं फिर भी उनमें से कोई गुण अपनी शक्ति को नहीं खोता है। भले अन्य गुण सक्रिय क्यों न रहे।^{७८} गुणों के विषय में आचार्य भिक्षु का मत बिल्कुल अलग है क्योंकि ये गुण को सूक्ष्मता तथा व्यक्ति रूप पदार्थों की विविधता के आधार पर सख्या में अनन्त मानते हैं। इनके अनुसार ऐसा मानना ठीक नहीं है कि व्यापक गुण अपने विविध सयोगों के कारण विविध कार्यों को उत्पन्न करते हैं क्योंकि यह मत छोटे-छोटे भेदों की समुचित व्याख्या नहीं कर पाते। अतः गुणों की अभिव्यक्तियाँ असंख्य हैं तथापि कुछ सामान्य लक्षणों तथा लघुता आदि के आधार पर इनका तीन प्रकार का वर्गीकरण किया जाता है।^{७९} साख्यकारिका के अनुसार^{८०} तीनो गुण कभी भी अलग-अलग नहीं रहते। वे एक दूसरे को पुष्ट करते हैं और एक दूसरे से मिले-जुले रहते हैं। वे परस्पर वैसे ही घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध हैं जैसे बत्ती तेल और दीपकलौ पररपर मिले हुए हैं। ये तीनो गुण प्रकृति के सारभूत तत्त्व हैं सम्पूर्ण जगत् और इनके भेद इन्हीं गुणों पर आधारित हैं। वास्तव में गुणों की ऐसी कल्पना का आदिश्रोत मनोवैज्ञानिक है क्योंकि इनके अन्दर जिस आधार पर भेद किया गया है वे भावना के भिन्न-भिन्न प्रकारों पर आधारित हैं। प्रारम्भिक काल में साख्यकारिका द्वारा गुण के माध्यम से प्रकृति के विभिन्न पक्षों अर्थात् अवयवों को व्यक्त किया गया है।

साख्य दर्शन में जगत् के कारण के रूप में जिस द्रव्य का उल्लेख किया गया है और जगत् की समस्त वस्तुएँ जिसके भिन्न-भिन्न विन्यास हैं। भौतिकवादी विचार होने का भ्रम पैदा करता है। साख्य का भौतिकवाद और प्रकृतिवाद दोनों ही विश्व के एक युक्तियुक्त भाव को प्राप्त करना चाहते हैं और दोनों एक ऐसे परम यथार्थ तत्त्व पर बल देते हैं जो नित्य अविनश्यर तथा सर्वव्यापी है। लेकिन साख्य की प्रकृति एक विशुद्ध भौतिक द्रव्य नहीं है जैसा कि भौतिकवाद मानता है। साख्य विचारक दो तत्त्वों प्रकृति और पुरुष की निरपेक्ष सत्ता स्वीकार करते हैं। यहाँ प्रकृति मात्र भौतिक जगत् के पचमहाभूतों को ही उत्पन्न नहीं करती अपितु मानसिक तत्त्वों को भी उत्पन्न करती है। इस प्रकार आत्मतत्त्व का मानसिक तत्त्व से भिन्नता स्पष्ट है। अतः प्रकृति सभी प्रमेय विषयक जीवन का आधार है। प्रकृति परिणमनशील जगत् का

आधार है। जो कि जगत के तनाव का प्रतीक है। बिना चेतनता और बिना पूर्वनिर्धारित योजना के निरन्तर क्रियाशील रहती है। प्रकृति ऐसे लक्ष्य के प्रति गतिमान है जिसे वह जानती नहीं। साख्य इस विचार पर विज्ञान के द्वारा नहीं अपितु अध्यात्म के द्वारा प्राप्त करता है।^१

प्रकृति अनुभव की दृष्टि से एक आकर्षण है। यदि बाह्य यथार्थ अनुभव द्वारा सिद्ध है तो प्रकृति विशुद्ध प्रमेय विषय का ऐसा आकर्षण है जो बुद्धिगम्य नहीं है। जब प्रकृति को अव्यक्त कहा जाता है तो इसका अर्थ है कि यह वस्तुओं का रूप रहित अधिष्ठान है। शारीरिक तथा मानसिक सृष्टि का प्रत्येक भाग उस तनाव का प्रतीक है जो एक गुण और उसके विरोधी के बीच निहित है और जो क्रियाशीलता का कारण है।^२ प्रकृति गुणों की पृष्ठभूमि में नहीं रहती अपितु यह गुणों की त्रिमूर्ति है। तीनों गुण प्रकृत के रूप हैं धर्म नहीं। वास्तव में यह एक ऐसा भावात्मक आकर्षण है जिसके अन्दर समस्त पदार्थों को उत्पन्न करने की क्षमता निहित है।^३ यदि प्रकृति को एक यात्रिक व्यवस्था मान लिया जाये तो सकल्प-स्वातन्त्र्य एक भुलावा मात्र होगा। इस दशा में नैतिक मान्यता निरर्थक हो जाएगी। लेकिन साख्य जिसे अध्यात्मवाद और एकमात्र पुरुषार्थ मोक्ष को प्रश्रय देता है। उससे स्पष्ट है कि न तो प्रकृति की दशा एक यात्रिकता मात्र है और नहीं पुरुष एक पत्थर मात्र है। साख्य इस बात पर बल देता है कि वह ज्ञान जो हमारा रक्षक है प्रकृति की देन है।^४

सत्कार्यवाद^५ के आधार पर साख्य प्रकृति परिणामवादी भी है। जिसमें पांच प्रकार के तर्क दिये गये हैं —

(१) असदकारणात् — कारण व्यापार के पूर्व कारण में कार्य के असत् होने पर उसको उत्पन्न नहीं किया जा सकता ।

(२) उपादानग्रहणात् — प्रत्येक वस्तुए कार्य अपने अनुरूप कारण को ग्रहण करता है ।

(३) सर्वसम्भवाभावात् — सभी प्रकार के कारणों से सभी प्रकार के कार्यों की उत्पत्ति नहीं अर्थात् निश्चित कारण से ही निश्चित कार्य की अभिव्यक्ति ।

(४) शक्तस्य शक्यकरणात् — जिसमें उत्पादन की सामर्थ्य है, वह शक्त^६ है तथा जो उत्पन्न होने योग्य है वह शक्य है अर्थात् कार्य कारण में शक्य-शक्त सबध है ।

(५) कारणभावाच्च — कारण के अनुरूप ही कार्य का भाव होता है।^{५७}

तृतीय और चतुर्थ हेतु एक प्रकार से द्वितीय हेतु का ही पूरक है जबकि पाचवा हेतु प्रथम और द्वितीय हेतु की भांति स्वतंत्र और महत्वपूर्ण हेतु है। सांख्य के सत्कार्यवाद के अनुसार जगतरूप कार्य से उसके कारण के प्रधान अर्थात् त्रिगुणात्मक होने का अवश्यमेव अनुमान होता है क्योंकि जगत वस्तुतः शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध के स्वरूप का ही है और ये शब्द स्पर्श इत्यादि सार्वदा सुख-दुःख-मोह को उत्पन्न करने के कारण सत्त्वरजस्तमोरूप त्रिगुणात्मक ही होते हैं अर्थात् कारण और कार्य में अभेद होने से जिस प्रकार का कार्य है उसी प्रकार का कारण भी होगा ऐसा अनुमान होगा। लेकिन यदि कारण और कार्य दो भिन्न वस्तु नहीं हैं तो उनमें से एक ही यथार्थ हो सकता है दोनों कारण और कार्य अर्थात् धर्मों और धर्म एक ही हैं और दोनों यथार्थ अर्थात् सत्ता हो यह नहीं हो सकता है। जैसे कि घट से घट की उत्पत्ति नहीं होती। अपितु मिट्टी से घट की उत्पत्ति होती है। सांख्य मत में परिणाम वास्तविक और सत्य होता है। लेकिन ऐसा मानने पर सत्ता कारण में परिवर्तन वास्तविक मानना होगा तब सत्ता सत्ता विचार से प्रभावित होगी। ऐसा होने पर प्रकृति और निरपेक्ष सत्ता कैसे हो सकती है। अतः परिणाम को तात्त्विक नहीं माना जाता है। इस प्रकार सत्ता से सत्ता की उत्पत्ति की धारणा भी उचित नहीं प्रतीत होता है।

सांख्य दर्शन के मत से मिट्टी आदि उपादान कारण ही घट इत्यादि कार्य के रूप में परिणत हो जाता है अर्थात् कारण ही उत्पन्न होता है। इस प्रकार प्रधान ही महदादि कार्य रूप से उत्पन्न होता है। सांख्य मत में प्रधान नित्य है लेकिन यह कहना कि प्रधान उत्पन्न होता है का अर्थ है नित्य प्रधान से महदादि कार्य वैसे ही व्यक्त होते हैं जैसे मिट्टी के पिण्ड से घड़ा व्यक्त होता है। परन्तु यहाँ 'नित्य प्रधान रफूटनशील है' कहना ही वदतोव्याघात है।^{५८} अतः सत्ता का वास्तविक जन्म नहीं माना जा सकता है। वेदान्तीय मतानुसार^{५९} जाग्रत काल के भी पदार्थों की प्रयोजनवत्ता स्वप्न काल में अक्षिप्त हो जाती है। जाग्रत काल में खूब खा-पीकर तृप्त हुआ व्यक्ति सोते ही स्वप्न में अपने को भूख-प्यास से ठीक उसी प्रकार पीडित एवं दिन-रात भर का भूखा-प्यासा दिखता है। जैसे कि स्वप्न में जब खा-पीकर उठा हुआ व्यक्ति अपने को

भूखा प्यारा पाता है। अतः स्पष्ट है कि स्वप्निक पदार्थों की भाँति जाग्रतकालीन अर्थात् व्यावहारिक पदार्थों के भी मिथ्या अर्थात् असत् होने में कोई शक नहीं है। लेकिन साख्यसूत्रधार^{६०} जगत की सत्यता का प्रतिपादन करते हुए उसका यह हेतु दिया है कि जगत की उत्पत्ति तो प्रकृति से हुई है जो अदूषित कारण है दूषित कारण नहीं। जिससे उसका वह कार्य दूषित मिथ्या या असत् हो जाता है। इसके विपरीत रवप्न काल के पदार्थ निद्रादि दोष से दूषित अन्तःकरण कार्य है। अतः वे मिथ्या हैं। इस प्रकार स्वप्निक सृष्टि के मिथ्यात्व के बल पर व्यावहारिक सृष्टि का मिथ्यात्व कथमपि प्रतिपादित नहीं किया जा सकता क्योंकि दोनों में महत्वपूर्ण वैषम्य है। अतः साख्य मत में उत्पत्ति से पूर्व कार्य की सत्ता का अर्थ है कि वह सूक्ष्म रूप से ही कारण में रहता है। स्थूल अथवा वक्ता रूप से सिद्ध नहीं रहता जिससे उसे व्यवहार या उपयोग में लाया जा सके। साख्य द्वारा सत् शब्द का प्रयोग भी उस अर्थ में तो नहीं ही है जिसमें वह उत्पन्न या स्थूल घट के लिए उसका प्रयोग करता है। स्पष्ट है कि साख्य अनुत्पन्न घट के लिए सत् का प्रयोग इस अर्थ में करता है कि मिटटी और घट में शक्त और शक्य का सबध है अर्थात् मिटटी में घर को उत्पन्न करने की क्षमता है। साथ ही परिणाम का अर्थ अभिव्यक्ति से ही है तथा वास्तविक सत्ता का सबध व्यावहारिक सार्थकता से है पारमार्थिक रूप से नहीं।

(II) पुरुष

साख्य दर्शन का दूसरा मूल तत्त्व किन्तु सृष्टिकर्म में पच्चीसवा तत्त्व पुरुष है।^{६१} जो प्रकृति के समान ही निरपेक्ष माना गया है। पुरुष न कारण है न कार्य है और न ही उसका कोई परिणाम होता है। वह न प्रकृति है न विकृति। पुरुष निष्क्रिय किन्तु चेतन सत्ता है इसलिए द्रष्टा है। वह विषय नहीं है बल्कि विषयभूत प्रकृति और उसके कार्य उसके सम्मुख दर्शित होते हैं। जो उसे दिखाने मात्र के लिए होते हैं। अतः पुरुष साक्षी है। चूँकि पुरुष स्वरूपतः सत्त्व रजस और तमस तीनों गुणों से रहित है। अतः उसका कैवल्य स्वतः सिद्ध है। पुरुष उदासीन है क्योंकि वह सुख दुःख आदि में लिप्त नहीं होता है। चूँकि पुरुष महत् आदि की तरह अन्य वस्तुओं से सम्मिलित होकर क्रिया नहीं करता है। अतः पुरुष विविक्त और अपरिणामी होने के कारण अकर्ता है।^{६२} वास्तविक कर्तृत्व बुद्धि में ही रहता है। रवेय साख्य के मत में प्रकृति लिङ्ग नहीं है।

बुद्धि प्रकृति का लिंग है न कि पुरुष का। अतः अहंकार आदि का अपने-अपने कारणों का अनुमान करा सकते हैं पुरुष का नहीं। सांख्य दर्शन के मत में पुरुष अनेक है। प्रत्येक पुरुष का जन्म-मरण और इन्द्रियाँ अलग-अलग होती हैं। प्रत्येक पुरुष की प्रवृत्तियाँ भी भिन्न-भिन्न होती हैं। क्योंकि एक काम में सबकी प्रवृत्ति एक साथ नहीं होती। इस प्रकार विभिन्न पुरुषों में तीन गुणों का विपर्यय पाया जाता है।^{६३} किंतु बंधन मोक्ष और ससार पुरुष में आरोपित किये जाते हैं। वे पुरुष में दिखते हैं पर वारतव में वहाँ होते नहीं क्योंकि सांख्यसिद्धांत में बंधन मोक्ष और पुनर्जन्म पुरुष का नहीं माना गया है। लेकिन चैतन्य स्वरूप पुरुष से संयुक्त हुई जड़ बुद्धि चेतनवती प्रतीत होती है। उसी प्रकार कर्तृत्व त्रिगुणात्मक जड़ पदार्थों का एक धर्म है। पुरुष में प्रतिसंक्रमित होने से कर्ता की तरह अवभाषित होता है।^{६४}

सांख्य दर्शन के अनुसार अतीन्द्रिय पदार्थों जैसे प्रकृति अथवा पुरुष का अनुमान सामान्यतोऽदृष्ट से होता है।^{६५} अनिरुद्ध के समान आ० विज्ञानभिक्षु की पुरुष के अस्तित्व के विषय में सभी दार्शनिकों के एक मत होने के कारण उसके अस्तित्व को सिद्ध करने वाले प्रमाणों की अधिक आवश्यकता नहीं समझते।^{६६} तथापि अपने भाग्य में आ० विज्ञानभिक्षु पुरुष अस्तित्व प्रमाण में भर्तृहरि सम्मति स्वानुभूति^{६७} का भी सन्निवेश करते हैं। उन्होंने पाश्चात्य दार्शनिक डेकार्ट की पद्धति^{६८} की ही भाँति इस अनुभूति प्रमाण को जानेऽहमिति धीवलात ^{६९} कहकर अपनी सहमति व्यक्त की है।

आचार्य विज्ञानभिक्षु के अनुसार जब तक पुरुष जीवरूप से रहता है तब तक पुरुष में भोक्तृत्व रूप रहता है। आ० वाचरपति मिश्र भी इसे स्वीकार करते हैं।^{१००} यद्यपि दोनों आचार्यों में भोग का स्वरूप भिन्न-भिन्न है। मिश्र मानते हैं कि बुद्धिस्थ पुरुष प्रतिबिम्ब में सारा भोग होता है किन्तु भिक्षु के मत में इस प्रकार का भोग प्रतिबिम्बगत होने से तुच्छ होगा। अतः पुरुषस्थ-बुद्धि-प्रतिबिम्ब है। भोग चाहे प्रतिबिम्ब रूप ही क्यों न हो पुरुष का भोगादित्व तो निश्चित रहता है। भोग को क्रिया मान लेने के ही कारण अनिरुद्ध पुरुष में भोगादित्व नहीं मानते हैं। लेकिन उनका यह मत उचित नहीं है। इसी प्रकार प्रकृति को भोक्तृ कहने वाले अनिरुद्ध की भर्त्सना करते हुए आचार्य भिक्षु ने दृष्टस्वरूप भोग का व्यपदेश पुरुष में माना है जिसका

समर्थन उपनिषद् आदि श्रुतियों से भी होता है। आचार्य माठर द्वारा पुरुष के मोक्ष कालिक स्वरूप में आनन्द की मान्यता का भी आचार्य भिक्षु विरोध करते हैं। पुरुष में इच्छा आदि गुण कभी नहीं माने जा सकते हैं। इच्छा आदि धर्म तो अन्वय-व्यातिरेक से मन के ही धर्म माने जा सकते हैं। पुरुष को निगुण कहने में गुण शब्द का अर्थ आचार्य रामानुज आदि की भाँति अच्छा गुण नहीं लेना चाहिए। यहाँ पर गुण का अर्थ कोई भी विशेष गुण है। किसी भी विशेष के न होने से ही पुरुष निगुण है।^{१०१}

आत्मा के अर्थ में पुरुष शब्द पुराण एवं महाभारत में प्रायः मिलता है। जिसकी उत्पत्ति पुरुषोत्तम से माना गया है। सांख्य में आत्मा पुरुष के रूप में ही व्यवहृत है। सांख्य सूत्र में पुरुष के अनुमान के लिए उसके प्रकाश स्वरूप को एक आधार माना गया है।^{१०२} क्योंकि अधिकार स्वरूप अचेतन वर्ग में प्रकाश की अशक्तता है। सांख्यशास्त्रियों के बीच विषयों के ज्ञान और भोग के स्वरूप को लेकर भी मत वैभिन्न है। आचार्य आसुरि^{१०३} और आचार्य विन्ध्यवासी के मतों में भोग के स्वरूप को लेकर अन्तर है। आचार्य आसुरि के मत में पुरुष में प्रतिबिम्बित बुद्धि ही पुरुष का भोग है अर्थात् बुद्धि के सब धर्म उसी में होते रहते हैं। पुरुष का भोग इतना ही है कि बुद्धि अपने धर्मों को लेकर उसमें प्रतिबिम्बित हो रही है। जबकि आचार्य विन्ध्यवासी के अनुसार अविकृतात्मा अर्थात् असग रहता हुआ ही पुरुष स-सानिध्य से अचेतन मन अथवा बुद्धि को स्वनिर्भास अर्थात् चेतन-सदृश्य कर देता है। जिस प्रकार लाल कमल अपने सम्पर्क से स्फटिक को लाल कर देता है। इस प्रकार सानिध्य के कारण चेतन पुरुष बुद्धि में प्रतिफलित हो जाता है। यही उसका भोग है। स्पष्ट है कि जहाँ आचार्य आसुरि असग पुरुष में आहार्य भोग मानते हैं। वहीं विन्ध्यवासी^{१०४} पुरुष में आधर भोग भी संभव नहीं मानते। इनके मत में बुद्धि में पुरुष के प्रतिबिम्बित हुए बिना भोगादि के संभव न होने से पुरुष में आहार भोग का केवल उपचार होता है। अन्यथा भोग तो मुख्यतः बुद्धि में ही होता है। यहाँ आचार्य आसुरि का मत है सांख्यकारिका की मान्यता के अनुरूप है।^{१०५}

इसी प्रकार भोग के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए अनिरुद्ध^{१०६} का मत है कि भोग बुद्धि में ही होता है। पुरुष को तो केवल उसका अभिमान होता है। लेकिन आचार्य भिक्षु^{१०७} इसका खंडन

करते हुए कहते हैं कि यह मत कि बुद्धि में चेतन पुरुष की प्रतिबिम्ब पडने के कारण बुद्धि ही सब अर्थों का ज्ञाता है ज्ञान और इच्छा के समानाधिकरण्य का जीवन में अनेकश अनुभव होने के कारण ज्ञान की चेतना पुरुष में तथा प्रवृत्ति को बुद्धि में मानना उचित नहीं प्रतीत होता है। अतः सब पदार्थों का ज्ञान भी बुद्धि को ही होता ऐसा मानना भी ठीक नहीं है क्योंकि बुद्धि को ही ज्ञाता मानने पर सूत्र के विचारों से विरोध उत्पन्न हो जाता है क्योंकि उसमें चेतन आत्मा के भोग की ही बात मानी गयी है। बुद्धि के भोग की नहीं दूसरे यदि आचार्य अनिरुद्ध के मत को मान ले तो पुरुष की सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं मिलेगा। क्योंकि उनके मत में पुरुष के अनुमान में लिग बनने वाले भोग को तो बुद्धि में ही मान लिया गया है। इस प्रकार आचार्य भिक्षु भोग को ही पुरुष में ही स्वीकार करते हैं। भले ही वह स्वतन्त्र न होकर बुद्धि द्वारा उसमें सम्पादित होता है।

प्रमाण के स्वरूप के सबध में आचार्य अनिरुद्ध के अनुसार किसी भी प्रमेय अर्थात् पदार्थ की प्रमा अर्थात् उसका ज्ञान मुख्यतः बुद्धि को ही होता है और पुरुष को तो उसका केवल अभिज्ञान होता है। जबकि आचार्य भिक्षु^{१०८} के मत में बाह्य ज्ञानेन्द्रियो एवं मन और अहकार नामक अन्तःकरणों के द्वारा सम्पादित एवं परम्परया बुद्धि को समर्पित वह ज्ञान बुद्धि के द्वारा पुरुष को समर्पित किये जाने उस तक आहार्य होने के कारण पुरुष गति ही होता है। वृत्ति आचार्य भिक्षु विषय की प्रमा की आहार्य रूप से पुरुषनिष्ठ होना मागते हैं। अतः उनकी दृष्टि में इसे संपादित करने वाले बुद्धि वृत्ति (बुद्धि—व्यापार) ही एक मात्र प्रमाण है। आचार्य वासुदेव^{१०९} का मत है कि प्रमाण चित्त या बुद्धि की वृत्ति का नाम एवं तज्जन्य पुरुषनिष्ठ बोध (ज्ञान) उसका फल है। प्रत्यक्ष प्रमाण के सबध में इन्द्रियो प्रणालिका अर्थात् द्वार कहा गया है। जिसमें स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष प्रमाण इन्द्रिय अथवा इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष नहीं अपितु इन दानों के योग से उत्पन्न हुई बुद्धि अर्थात् चित्त—वृत्ति ही है। इसी प्रकार अनुमान एवं शब्द प्रमाण भी चित्त—वृत्ति रूप ही है। लेकिन इन तीनों में अन्तर यह है कि प्रत्यक्ष की चित्त—वृत्ति इन्द्रियार्थ—सन्निकर्षोत्पन्न एवं विशेषावाधारण प्रधान होती है। अनुमान की चित्त—वृत्ति व्यापित आदि के ज्ञान से उत्पन्न और सामान्यावाधारण प्रधान होती है तथा शब्द प्रमाण की चित्त—वृत्ति वाक्यार्थ ज्ञान से उत्पन्न होती है।

परन्तु प्रमाण एव प्रमा के एक बिध्य के विषय मे वाचस्पति मिश्र^{११०} के साथ एक मत होने पर भी बुद्धि वृत्ति और पुरुष मे पररपर होने वाले सबध के विषय मे विज्ञान भिक्षु का उनसे मतभेद है। वाचस्पति मिश्र अन्त करण या बुद्धि की वृत्ति में पुरुष का प्रतिबिम्ब मानते है। अनिरुद्ध^{१११} पुरुष को ही बुद्धि या अन्त करण में प्रतिबिम्बित मानते है। लेकिन विज्ञानभिक्षु का उक्त दानो से मतभेद है। वस्तुतः विज्ञानभिक्षु^{११२} का मत है कि अर्थाकार रूप परिणति बुद्धि का पुरुष में प्रतिबिम्बित उतना ही जरूरी है जितना पुरुष का तादृश्य बुद्धि में। इस प्रकार यहा प्रतिबिम्बित उभयपक्षी घटना है एक पक्षी नहीं। विज्ञानभिक्षु यह पारारपरिक प्रतिबिम्बन प्रक्रिया एक विशेष प्रकार का सयोग है। जिससे चित पुरुष बुद्धि या अन्त करण मे बिना सशक्त हुए प्रतिबिम्बित होता है। जिस प्रकार लोहे के साथ अग्नि का सयोग विशेष ही लोहे का उज्ज्वलन होता है अग्नि का प्रकाश आदि उसमे सक्रान्त नहीं होता उसी प्रकार पुरुष का भी बुद्धि के साथ सयोग विशेष है। बुद्धि मे प्रतिबिम्बन है लेकिन यहाँ पर बुद्धि का ही सत्वोद्रेख रूप परिणाम होता है पुरुष का नहीं। द्विविध प्रमा और द्विविध प्रमाण के सबध मे आचार्य भिक्षु^{११३} का मत है कि यदि पुरुष निष्ठ प्रमा को प्रमाण का फल या कार्य मानते है तो बुद्धि वृत्ति को प्रमाण मानना होगा यदि बुद्धि वृत्ति को ही प्रमाण का फल माना जाय तो इन्द्रियार्थ—सननिष्कर्ष को प्रमाण मानना होगा तथा पुरुषगत बौध एव बुद्धि वृत्ति दोनो को ही प्रमाण माने तो बुद्धि वृत्ति इन्द्रियार्थ—सननिष्कर्ष दोनो को ही क्रमशः प्रमाण मानना पड़ेगा। चक्षुरादि इन्द्रियो के विषय मे प्रमाण का व्यवहार केवल परम्परा से ही समझना चाहिए।

साख्य दर्शन के पुरुष बहुत्व अवधारणा के सबध के कुछ लोगो का मत है कि यह एक परवर्ती विचार है किंतु पुराणोतिहास मे भी साख्य का पुरुष बहुत्व रपष्ट रूप से परिलक्षित होता है जैसे कि वायुपुराण मे शरीर की अनेकता के आधार पर पुरुषनानात्व को भी स्वीकार किया गया है तो दूसरी और गीता मे भी पुरुष—बहुत्व सबधी मत यत्र—तत्र मिलते है। पुराण एव महाभारत के पुरुष बहुत्व सबधी विचार को देखते हुए कुछ लोगों द्वारा साख्य मे पुरुषैकतत्व को सिद्ध करने का प्रयास उचित नहीं लगता है। साख्य सूत्र^{११४} मे भी पुरुषैकत्व सबधी जो मत मिलते है उसे देखते हुए गावें आदि ने अर्वाचीन कृति माना है। विज्ञानभिक्षु तथा भावगणेश आदि द्वारा साख्य मे पुरुषैकत्व सिद्ध करने का जो प्रयास किया गया है उसे देखते हुए परवर्ती विद्वानो

ने तत्त्वसमास तथा साख्य सूत्र दोनों को एक कालिक माना है। जबकि भावगणेश ने आचार्य भिक्षु का अनुसरण करते हुए तत्त्वसमास की टीका की है। अतः तत्त्वसमास को साख्य सूत्र व समकालीन नहीं मानना चाहिए। तत्त्वसमास में केवल पुरुष^{११५} पद है जिससे भावगणेश व पुरुषैकत्व अर्थ की प्राप्ति हुई जबकि वायु-पुराण ब्रह्माण्ड पुराण तथा महाभारत से^{११६} पुरुष नानात्व ही सिद्ध होता है। वास्तव में तत्त्वसमास के पुरुष पद को केवल चित के अस्तित्व व द्योतक मानना चाहिए।

पुराणों में प्रतिसचर को त्रिविध माना गया है प्रतिसचर का अर्थ यहाँ लय से है। त्रिविध लय में एक आत्यन्तिक लय भी है जो कि ज्ञान द्वारा संभव है चूँकि सबको एक सा आत्यन्तिक लय के साधन ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती। अतः एक साथ सबका आत्यन्तिक लय भी नहीं होगा। इसीलिए पुराणों में पुरुष बहुत्व सबधी मत को स्वीकृति मिली है।^{११७} मोक्ष के लिए वैयक्तिक साधना ही उपादेय है। विविध जीव कार्यविपाक मरण गर्भवास जन्म विभिन्न जीव कुलों में स्थिति को सम्यक् रूप से जानने पर मोक्षोन्मुखी वृत्ति होती है। माहात्म्य शरीर को बैविध्य भी पुरुष के नानात्व का प्रतिपादन करता है। अतः कीथ आदि द्वारा पुरुष बहुत्व व परवर्ती साख्य की अवधारणा मानना ठीक नहीं है। साख्यकारिका^{११८} में पुरुष बहुत्वम् सिद्ध कहता इस बात का प्रमाण है कि आचार्य ईश्वर कृष्ण पुरुष नानात्व की सिद्धि में विशेष रूप प्रयत्नशील है। आचार्य ईश्वर कृष्ण ने अपनी अन्तिम कारिका में पष्ठितत्र शास्त्र कि मत व प्रतिपादित करने का विचार व्यक्त कर परम्परया साख्य सिद्धान्त में पुरुष-बहुत्व सबधी मान्य को बल पत्त्य किया है। पुराण तथा महाभारत में उपलब्ध पुरुष नानात्व के सन्दर्भ में सारकारिका के तर्क को उक्त दिशा में एक महत्वपूर्ण प्रमाण के रूप में माना जाता है। वायु तथा ब्रह्माण्ड पुराण में शरीर एवं सुख-दुःख भोग को ही पुरुष बहुत्व का अनुमापक माना गया जैसे कि कारिका में जन्म मरण करण सत्त्वादि विपर्यय एवं अयुक्तपत्य प्रवृत्ति को पुरुष बहु का हेतु बताया गया है।

बद्ध पुरुष के प्रति जन्म प्रच्यवी स्थूल शरीर के जननादि के आधार पर पुरुष नाना सिद्ध किया जाता है क्योंकि शरीर एक सघात है उसकी परार्थता पुरुषनुमान में अन्यतम

है। कैवल्य आप्तप्रमाण का प्रमेय है अतः मुक्त पुरुष के हेतुओं का अन्वेषण एवं उनके आधार पर पुरुष नानात्व की सिद्धि असम्भव है। बद्ध एवं मुक्ति के भेद को लेकर ही साख्य कारिका के टीकाकारों में मतभेद है। दशमूलिकार्थ की व्याख्या करते हुए कुछ टीकाकार एकत्व को भी पुरुष के पक्ष में मानते हैं।^{११६} जबकि युक्तिदीपिका तत्त्वकौमुदी जयमंगला तथा माठरवृत्ति में एक मत से नानात्व को ही पुरुष परक माना गया है। गौडपादभाष्य में एकत्व को पुरुष के संबंध में माना गया है।^{१२०} पुरुष उदासीन चित् स्वभाव प्रकाश स्वरूप निष्क्रिय विभु तथा अनादि है जबकि इसके विपरीत प्रकृति सक्रिय अचित् अधिकार स्वरूप सगुणरूप तथा पुरुष की भाँति विभु एवं आनादि है। यहाँ विद्वानों में पुरुष के निमित्तत्व को लेकर विवाद है इसका मुख्य कारण यह है कि साख्य कारिका एवं साख्य सूत्र दोनों में पुरुष के लिए निमित्त शब्द का प्रयुक्त न होना है। दर्शन में निमित्त शब्द का प्रयोग मुख्यतः कारण, करण और प्रयोजन तीन अर्थों में होता है। साख्य दर्शन में यह प्रथम दो अर्थों में क्रमशः पुरुष एवं धर्मादि भावों का वाचक है। साख्य कारिका और साख्य सूत्र में निमित्त शब्द अन्तिम दो अर्थों, करण^{१२१} एवं प्रयोजन में^{१२२} ही प्रयुक्त हुआ है। जबकि प्रकृति को सर्वत्र उपादान के रूप में स्वीकार किया गया है। अतः परिशेष्येयात् पुरुष निमित्त रूप कारण ही सिद्ध होता है वास्तव में साख्यकारिका एवं साख्य सूत्र में पुरुष के लिए अलग से निमित्त शब्द का प्रयोग न करके निमित्तत्व को अधिष्ठातित्व में ही निहित मान लिया गया है।^{१२३} इन दोनों ग्रंथों में पुरुष के अनुमान में प्रकृति तथा प्राकृतगण को अधिष्ठान कहने के द्वारा पुरुष की अधिष्ठातित्व में निमित्तत्व को गत्वार्थ समझकर उसके लिए अलग से निमित्त शब्द का प्रयोग की आवश्यकता नहीं समझी गयी।

गौडपाद^{१२४} ने पुरुष के अधिष्ठातित्व को सिद्ध करने के लिए षष्ठितन्त्र के उद्धरणों को ग्रहण किया है। इन्होंने साख्यकारिका^{१२५} के शक्तस्यशक्यकरणात् को पुरुष और उपादानग्रहणात् को प्रकृति का व्यजक मानकर पुरुष निमित्तत्व को कारिका में निहित माना है। वैसे भी पुरुषाधिष्ठित होकर ही प्रकृति भोग्य होती है अन्यथा उसकी भोग्यता अनुपपन्न है। अतः पुरुष का अधिष्ठातित्व के अतिरिक्त अन्य कोई रूप नहीं माना जा सकता।^{१२६} पुरुष अपरिणामी कूटस्थ नित्य के साथ-साथ निमित्त रूप अधिष्ठाता भी है। अतः पुरुष को अधिष्ठाता अर्थात् निमित्त कारण रूप मानने में आशंकित कर्तृत्वापत्ति को अपसारित करने के लिए अयत्नकान्तमणि के द्वारा समझा

जा सकता है।^{१२७} उक्त उदाहरण पुराणेतिहासीय है जो जयीय एव श्रेण्य साख्य के एतत्सबध्नी एकमत्य का प्रबल प्रतिपादक है। जिस प्रकार चुम्बक के सानिध्य मात्र से लोह में गति में उत्पन्न होती है वैसे ही पुरुष के सन्निधि मात्र से प्रकृतिगुणक्षोभिणी हो जाती है और महदादि विशेषों का विकास होता है। महत के साथ प्रतिबिम्बन के कारण पुरुष का दृष्टव्य कर्तृत्व एव भोक्तृत्व सिद्ध होता है अर्थात् पुरुष का कर्तृत्व आदि बुद्ध्युपाधिक है।^{१२८} आचार्य गिषु पुरुष के भोक्तृत्वादि को सिद्ध करने के लिए अन्योन्य का प्रतिबिम्बन मानते हैं।

यदि अद्वैतवेदान्त की यह मान्यता कि चैतन्य पुरुष एक ही है। उसमें तत् तत् शरीर रूप उपधियों के भेद से जन्म मरण एव करण पृथक् होता है मान ली जाए तो प्रश्न उठता है कि^{१२९}

(अ)— तब एक ही शरीर के हाथ और स्तन की अभिव्यक्ति से भी जन्म मरण आदि की व्यवस्था होनी चाहिए जैसे कि हाथ कटने से मृत्यु और स्तन के अभिव्यक्त होने से युवती उत्पन्न हो जानी चाहिए।

(ब)— यद्यपि पुरुष के निष्क्रिय होने से प्रकृति उसका धर्म नहीं है तथा रव स्वामिभाव सम्बन्ध से बुद्धिगत वृत्तियों का पुरुष में आरोप कर लिया जाता है। अतः सभी मनुष्यों की कार्य प्रवृत्ति एक समान न होने स्पष्ट है कि प्रत्येक शरीर भिन्न—भिन्न पुरुषों द्वारा अधिष्ठित है प्रवृत्ति के एक साथ न होने से अतः पुरुष का नानात्व सिद्ध होता है।

(स)— यही नहीं समस्त चेतन प्राणियों की प्रकृति अपने—अपने गुण धर्म के अनुसार भिन्न—भिन्न होती है। प्राकृतिक पदार्थों के गुण भेद या वर्ग भेद को मिटाया नहीं जा सकता। भारतीय समाज में जातीय विभाजन एव पाश्चात्य की नरलीय विभाजन की व्यवस्था इन्हीं गुण वैभिन्न्य के कारण की गयी है।

(द)— इन पुरुषों में कोई विरला ही कैवल्य की प्राप्ति करता है। प्रकृति में सभी कार्य त्रिगुण हैं। किन्तु में निगुण एव कूटस्थ नित्य हूँ। यही साख्य में सत्त्व—पुरुषान्यथाख्याति है अर्थात् सत्त्व प्रधान बुद्धि—वृत्ति का उदय होने पर जड़ चेतनात्मक दोनों तत्त्वों का पृथक्—पृथक्

ज्ञान होता है।

इसी प्रकार पुण्यवान् स्वर्ग में आता है पापी नरक में पुण्यात्मा अच्छे स्थानों में जन्म लेता है। पापी बुरे स्थानों में। इस अर्थ वाले श्रुति-स्मृति व्यवस्था के विभाग के अन्यथानुपपत्ति से पुरुष-बहुत्व ही गानना श्रेयष्कर है। जन्म एव मरण का अर्थ उत्पत्ति एव विनाश नहीं अपितु अपूर्व देहेन्द्रियादि के विशिष्ट सघात से सयोग एव वियोग है।^{१३०} इस प्रकार का सयोग-वियोग चूँकि स्फटिक में लौहित्य नीलत्वादि सयोग-वियोग की भाँति केवल प्रतिबिम्बन योग एव भोगरूपी है। अतः पुरुष में इनका निर्बन्ध नहीं है। पुरुष में केवल परिणाम स्वरूप धर्मों का ही प्रतिवेध है।^{१३१} अतः पुरुष-बहुत्व मानना उचित है।

लेकिन कारिका^{१३२} में पुरुष-बहुत्व सबधी युक्ति ऊपरी दृष्टि से उचित नहीं लगती क्योंकि वस्तुतः कभी भी जन्म मरणादि न प्राप्त करने वाला पुरुष जननमरणकरणानामप्रतिनियमात् आदि के आधार पर अनेक कैसे हो सकता है? पृथक्-पृथक् जन्म मरण एव करण के आधार पर व्यवहारतः पुरुष की अनेकता भले ही सिद्ध हो परन्तु परमार्थतः यह कैसे संभव है। आ० वाचरपति मिश्र के मत में पुरुष परमार्थतः एक ही है किन्तु आ० वाचरपति मिश्र^{१३३} यहाँ सांख्य के पुरुष-बहुत्व का खण्डन नहीं करते हैं अपितु सांख्य के पुरुष-बहुत्व के सिद्धांत को सुदृढ आधारों पर प्रतिष्ठित ही करते हैं। वे सांख्य एव शांकर वेदान्त के एतत् सबधी मत को स्पष्ट करते हुए मानते हैं कि वेदान्त में आत्मरूप पुरुष व्यवहारतः एक ही है। जबकि परमार्थतः वह एक ही है। इसके विपरीत सांख्य में पुरुष के अनेकता पारमार्थिक रूप से भी माना है। यद्यपि आचार्य मिश्र का स्पष्ट मत है कि जन्म-मरण पुरुष के धर्म नहीं हैं तथापि जिनके भी ये धर्म हैं। पुरुष के सानिध्य के कारण उनमें संभव होता है। इस प्रकार यदि पृथक्-पृथक् शरीरों के सबध से ये घटनाएँ होती देखी जाती हैं तो स्पष्ट है कि पृथक्-पृथक् पुरुषों के सबध के कारण ही उनमें घटनाएँ पृथक्-पृथक् होती हैं। अतः पुरुषों के पार्थक्य अथवा बहुत्व की सिद्धि के लिए जन्म मृत्यु आदि का पृथक्-पृथक् शरीरों में तथा पुरुष के कारण होना ही अपेक्षित है। पुरुष में होना ही आचार्य भिक्षु का उक्त मत जयमंगला^{१३४} एव युक्तिदीपिका^{१३५} में भी मिलता है।

साख्य सिद्धांत में पुरुष के मोक्ष की अवधारणा मिलती है। विवेक निमित्तक मोक्ष ही दर्शन का लक्ष्य है। जिसे परम निश्रेयस कहा गया है।^{१३६} व्युदासीनतया विवेच्य ससार चक्र के अनन्तर उसके हान स्वरूप मोक्ष का विमर्श सम्प्रति उपक्रान्त है। चतुर्विध पुरुषार्थों में यही नित्य एव निरतिशय है अतएव परमपुरुषार्थ है इसलिए श्रेयोभिलाषी योगिजन्य अन्य तीन का परित्याग कर इसकी प्राप्ति के लिए सतत प्रयत्न करते हैं। कर्म एव ससार की भयकरता को देखकर तत्त्वविदमुमुक्षु होते हैं।^{१३७} वस्तुतः बन्धन एव मोक्ष दोनों ही पुरुष के लिए अवास्तविक हैं। मोक्ष एव बन्धन दोनों को वैकल्पिक माना गया है। दो पृथक् वस्तु को एक तथा एक वस्तु के दो रूपों के रूप में मानना विकल्प ही बन्धन—मोक्ष तथा पुरुष अत्यन्त पृथक् है। पुरुष को इनसे सम्बद्ध करना ही विकल्प है। ये दोनों बन्धन एव मोक्ष प्रकृतिगत हैं। पुरुष शुद्ध एव मुक्त स्वभाव है प्रकृति के पार्थक्य को जानकर केवल अथवा स्वरूप में अवस्थित होना ही पुरुष का मोक्ष ही प्रकृति के सम्पर्क में पुरुष अचोर चौरइवधृत की भांति है।^{१३८}

कैवल्य में आत्मा सभी विचारों से मुक्त होकर अपने स्वरूप में स्थित होता है। साख्य में पुरुष सच्चित्त स्वरूप है। अतः साख्य मोक्ष में आनन्द को नहीं मानते हैं क्योंकि उसके अनुसार आनन्द सत्त्व का धर्म है। त्रिविध दुःख के आत्यन्तिक उच्छेद के लिए आनन्द से रहित होना आवश्यक है अन्यथा सत्त्व के अभिभूत होने पर पुनः दुःखादि का उद्भव होगा। महाभारत^{१३९} में भी मोक्ष को 'अदुःखमसुखम्' कहा गया है।

आत्मा रूप चैतन्य शरीर नहीं है न ही चैतन्य पदार्थों से उत्पन्न होने वाली वस्तु है। चूँकि यह चैतन्य उनके अन्दर अलग—अलग विद्यमान नहीं है। अतः यह उन सबमें एक साथ रह भी नहीं सकती।^{१४०} आत्मा इन्द्रियों से भिन्न है क्योंकि इन्द्रियों स्वयं द्रष्टा न होकर दर्शन के साधन हैं।^{१४१} हमारे समस्त अनुभव आत्मा के द्वारा ही एक इकाई के रूप में व्यवस्थित होते हैं। यह प्रकृति और शरीर से भिन्न है।^{१४२} यह अपरिवर्तनशील सत्ता है जो कि सभी प्रकार के विचारों और संवेदनाओं को प्रकाशित करती है। क्योंकि बिना एक स्थाई चेतन तत्त्व के सुख या दुःख रूपी विविध अवस्थाओं का अनुभव संभव नहीं होगा।^{१४३} आत्मा सुषुप्ति की अवस्था में भी विद्यमान रहता है साथ ही जाग्रत और स्वप्नावस्था में भी यह वर्तमान रहता है जो भी

परिवर्तन होते और दिखाई देते हैं। वे बुद्धि के अन्तर्गत आते हैं। उनका आत्मरूप पुरुष से कोई सबध नहीं है।^{१४४} आचार्य विज्ञानभिक्षु आगे कहते हैं कि साख्य के पुरुष का न आदि है और न अन्त। अतः यह अजन्मा है यह निगुण है सूक्ष्म सर्वव्यापी नित्यद्रव्य इन्द्रियातीत अनुभवातीत देशकाल और कारण—कार्य श्रृंखला के परे चिद्रूप है। पुरुष स्थाई अखण्ड और पूर्व सत्ता है। जब पुरुष शारीरिक सीमाओं से मुक्त होता है तो इसे परिवर्तनों का बोध नहीं रहता। बल्कि तब यह अपने वास्तविक स्वरूप में स्थित होता है।^{१४५} पुरुष प्रकृति से सबद्ध नहीं उदासीन निर्लिप्त निष्क्रिय एक मात्र साक्षी रूप दर्शक है।^{१४६} यद्यपि पुरुष विक्षुब्ध प्रतीत होता है लेकिन इसका कारण मन है। पुरुष और मन का सबध अस्थायी है। इस सबध का पुरुष पर दीर्घकालिक या स्थाई प्रभाव नहीं पड़ता है। क्योंकि यह साहचर्य यथार्थ न होने के कारण कोई प्रमाण नहीं छोड़ता है। पुरुष जो निष्क्रिय रूप से निर्मित है निर्लिप्त है कर्ता प्रतीत होता है। किन्तु ऐसा त्रैगुण्यक प्रकृति के प्रमाण के कारण अनुभव होता है।^{१४७}

साख्य दर्शन में पुरुष की अनेकता में विश्वास किया जाता है। इसके अनुसार ससार में चैतन्ययुक्त प्राणी अनेक हैं और इनमें से हर कोई विषयीनिष्ठ और विषयनिष्ठ प्रक्रियाओं को अपने स्वतन्त्र अनुभव द्वारा अपनी ही विधि से समझता है। यहाँ विविध लोगों के दृष्टिकोण में भेद का आधार प्रकृति के व्यापार नहीं अपितु चैतन्य स्वरूप द्रष्टा का भिन्न—भिन्न होता है। जिनकी इन्द्रियाँ और कर्म ही नहीं अपितु वे जन्म और मृत्यु भी अलग—अलग प्राप्त करते हैं।^{१४८} साख्य मत में मोक्ष किसी एक निरपेक्ष सत्ता में तादात्म्य बनाना नहीं बल्कि प्रकृति से अलग हो जाना है। क्योंकि प्रत्येक मनुष्य में आत्मा का मूल स्वरूप प्रकृति से उत्पन्न पदार्थों की क्रियाओं का मूक दर्शक रहना है। जिनके साथ ये पुरुष अस्थायी रूप से सबद्ध समझ लिये थे। अतः आचार्य भिक्षु का मत है कि धर्मशास्त्राओं अथवा दार्शनिक मतों में जिस एकेश्वरवाद का समर्थन किया गया है। वे आत्माओं के तात्त्विक गुणों के परस्पर अभेद को प्रतिपादित करते हैं किसी अखण्डता का नहीं।^{१४९} जीवात्मा इन्द्रियों के संयोग तथा शरीर द्वारा सीमित होने से पुरुष से पृथक् रूप में जाना जाता है। आ० भिक्षु के अनुसार पुरुष अपने आप में जीव नहीं है अपितु जब पुरुष अहंकार युक्त होता है तो जीव कहलाता है।^{१५०} बुद्धि के अन्दर पुरुष का प्रतिबिम्ब अहंभाव के रूप में प्रतीत होता है जो हमारी सभी मानसिक और शारीरिक अवस्थाओं और

दशाओ को जानती है। अतः जब हमें इसका ज्ञान नहीं हो जाता कि बुद्धि पुरुष नहीं है अर्थात् पुरुष बुद्धि के परे है। हम बुद्धि को पुरुष रूप आत्मा मानते रहते हैं। इस प्रकार प्रत्येक जीव बुद्धि के आधार पर अपने पूर्व कर्मों के अनुरूप निर्मित एक पृथक् सस्थान है।^{१५१} क्रियाशीलता और परिवर्तन का सबध बुद्धि से है जो प्रकृति की उत्पत्ति है। फिर भी पुरुष के साथ इसके सयोग के कारण निष्क्रिय और निर्लिप्त पुरुष सक्रिय और कर्ता प्रतीत होता है। जबकि वास्तव में कर्तव्य का सबध अतःकरण से है जो चैतन्यपुरुष के प्रतिबिम्ब से कर्तव्य प्राप्त करता है।^{१५२} परिणामस्वरूप जीवात्मा अपने यथार्थस्वरूप को भूल जाता है और भ्रमवश मान लेता है कि वह सोचता अनुभव करता और कर्म करता है। शरीर से राबध होने के कारण पुरुष अपने को जीवन के एक परिमित और विशिष्ट रूप जीव मान लेता है। इस प्रकार जीव अपने मूल से वंचित हो जाता है। यद्यपि पुरुष गति नहीं करता है तथापि वह जिस शरीर में स्थित है। एक स्थान से दूसरे स्थान तक गति करता है। इसी प्रकार पुरुष निष्क्रिय है किन्तु उसे सहमति और असहमति प्रदान करने वाला माना जाता है यद्यपि ये सभी गतियाँ प्रकृति में ही होती हैं। किन्तु भ्रमवश अकर्ता को कर्ता मान लिया जाता है।^{१५३} वास्तविक बधन चित्त का होता है जबकि पुरुष पर इसकी छाया मात्र होती है। जिसका उस पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता है। अतः दुःख—सुख की अनुभूति मात्र प्रतिबिम्ब के रूप में है जो उपाधि की वृत्ति है।^{१५४} जब प्रकृति कार्य करती है तो उसके परिणाम की अनुभूति पुरुष को होता है क्योंकि प्रकृति की क्रिया पुरुष के अनुभव के लिए है। वास्तव में यह अनुभव भी अहंभाव के कारण आता है जो अविवेक द्वारा उत्पन्न होता है। जब कभी यथार्थज्ञान पुरुष को हो जाता है तब उसे न सुख होता है न दुःख तथा न कर्तृत्व भाव आता है और न मोक्षभाव।^{१५५}

डा० राधाकृष्णन के अनुसार^{१५६} पुरुष का अस्तित्व मानसिक अवस्थाओं की सीमा के परे और उससे पृथक् है पुरुष न तो अनुभवगम्य है और न ही लौकिक तत्त्वविज्ञान के विचार के अन्तर्गत आता है। निवेधात्मक पद्धति के आधार पर पुरुष का स्वरूप नित्य और अखण्ड है जो परिणामी नहीं है अर्थात् विविधता की छाया से भी रहित है और यह सदैव अपने विशुद्ध आत्मस्वरूप में अवस्थित रहता है। यहाँ साक्षी रूप में द्रष्टा है। जिस पुरुष के लिए प्रकृति की उपस्थिति है, कभी भी रगमच पर नहीं आता है यद्यपि समस्त अनुभव उसकी ओर संकेत करता

है। जीव प्रकृति की उपाधि युक्त है अतः वह विशुद्ध पुरुष नहीं है। प्रत्येक आत्मा जो हमारे ज्ञान का विषय बनती है शरीर युक्त आत्मा है। यदि हम समस्त अनुभाविक तथ्यों को माने तो यह जो निर्गुण आत्मा जिसमें से समस्त वस्तुविषय निकाल दिये जाय मात्र एक कल्पित रचना होगी। लेकिन यह भी स्पष्ट है कि पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए साख्य जिन तर्कों को प्रस्तुत करती है वे आनुभाविक व्यक्तियों अर्थात् जीवात्माओं के अस्तित्व ही सिद्ध करती है।^{१५७} जिसके आधार पर साख्य पुरुष बहुत्व को सिद्ध करता है उससे भी यही सिद्ध होता है।^{१५८} पुरुष बहुत्व के सबध में जो सबसे महत्वपूर्ण तर्क दिया जाता है वह यह है कि यदि एक मात्र पुरुष की सत्ता स्वीकार की जाए तो इसके भ्रम का निवारण अर्थात् विवेक-ज्ञान होते ही सृष्टि की प्रक्रिया का भी अंत हो जायेगा। जबकि ऐसा कहना असंगत है। वास्तव में यह सृष्टि बद्धात्माओं के लिए तब भी विद्यमान रहती है। जबकि कुछ आत्माएँ मोक्ष प्राप्त कर लेती हैं। इस प्रकार हम यह मानने के लिए बाध्य हैं कि शरीर धारी आत्माएँ अनेक और भिन्न-भिन्न हैं। प्रत्येक जीवात्मा का अपना-अपना शारीरिक सघटन और अपनी अपनी रुची होती है इसी प्रकार इनके जन्म-मरण और क्रियाएँ भी अलग-अलग होती हैं।^{१५९} साख्य का पुरुष प्रकृति से सर्वथा भिन्न है। सभी प्रकार के परिवर्तन और लक्षण प्रकृति से ही संबद्ध हैं। पुरुष के अन्दर भेद प्रतिपादन करने का कोई आधार नहीं प्रतीत होता है। यद्यपि सभी पुरुषों के अन्दर एक ही समान चेतन्य तथा सर्वव्यापकता के लक्षण हैं इनके बीच न्यूनातिन्यून भेद भी नहीं है। क्योंकि प्रत्येक पुरुष सभी प्रकार की विविधताओं से युक्त है अतः पुरुषबहुत्व की अवधारणा पूर्णतः असंगत है। यही कारण है कि गौडपादाचार्य प्रभृति साख्यटीकाकार एक अर्थात् अद्वैत पुरुष के मत को स्वीकार करते हैं।^{१६०} क्योंकि जन्म, मरण करणदि के आधार पर ही नहीं अपितु भोक्ता भुगुप्तादि की धारणा से शरीरबद्ध जीव का अनेकत्व ही सिद्ध होता है। साख्य मत में प्रधानतः पुरुष को निष्क्रिय उदासीन नित्य और चेतन माना गया है जिसमें किसी प्रकार की कामना या इच्छा नहीं है। प्रकृति जिस पुरुष के लिए रगमच पर आती है और लीला करती है वह पुरुष नित्य और स्वतंत्र नहीं हो सकता। वह प्रतिबिम्बित अहभाव रूप जीवात्मा ही होगी। अनेकत्व में सीमितताएँ मिश्रित रहती हैं। जबकि परम, नित्य अविनश्वर और निरुपाधित पुरुष एक ही हो सकता है। इसलिए यदि पुरुष की सत्ता प्रकृति के अभिनय अर्थात् सृष्टि प्रक्रिया हेतु सरार्ग के लिए

आवश्यक है तो उसके लिए एक ही नित्य-शुद्ध-मुक्त पुरुष पर्याप्त है।^{१६१} स्पष्ट है कि साख्य पुरुष की यथार्थ सत्ता स्वीकार करने के लिए बाध्य है क्योंकि इसके बिना जगत की व्याख्या सम्भव नहीं है। लेकिन आचार्य है कि समस्त साख्य दर्शन पुरुष और जीव के भेद का उल्लेख नहीं मिलता। यदि पुरुष एक सर्वथा अपरिवर्तनीय निष्क्रिय और पृथक् सत्ता है तो वह कर्ता या भोक्ता नहीं हो सकता है। क्योंकि तब वह अध्यारोपण के आधार पर गलती भी कर सकता है। अध्यापरोपण का अर्थ है^{१६२} किसी जीवात्मा द्वारा एक वस्तु के गुणों का दूसरे वस्तु में आरोपण करना जीवों का अस्तित्व व्यक्तियों के रूप में है। पुरुष पूर्ण आत्मा का ही नाम है जो देहस्थ आत्मा से भिन्न है। पुरुष मेरा सारतत्त्व है जबकि जीव इसकी विकृति है। अतः पुरुष मूलतः न प्रकृति है और न विकृति ही। वह निष्क्रिय व असंग चेतन सत्ता है।^{१६३}

आचार्य विज्ञानभिक्षु के अनुसार सभी आत्माएँ ईश्वरीय हैं।^{१६४} यद्यपि आत्माओं के अन्तःस्थित ऐश्वर्य को रजस तथा तमस गुणों द्वारा अवच्छेद किया जाता है।^{१६५} अहंकार जो व्यक्तित्व का तत्त्व है का कार्य मनोवैज्ञानिक दृष्टि से अभियान है। कर्तव्य का सबध इसी के साथ होता है पुरुष अर्थात् आत्मा के साथ नहीं।^{१६६} यह कहना ठीक नहीं है कि प्रकृति पुरुषों के उद्देश्यों के अनुसार कार्य करती है क्योंकि पुरुष अनादिकाल से रवतत्र है और प्रकृति की प्रक्रियाओं से उत्पन्न सुखादि का भोग करने में असमर्थ है। अतः प्रकृति की क्रियाएँ पुरुष नहीं जीवों के उपयोग में निमित्त हैं क्योंकि जीव ही पूर्ण अन्तर्दृष्टि रखने के कारण अपने लिङ्गशरीर के साथ सम्बन्ध स्थापित कर लेता है। जबकि यहाँ भेदपरक विवेक ज्ञान की आवश्यकता है। ऐसे प्राणी जिन्हें प्रकृति जन्म देती है दुःख भोगने के लिए बाध्य है यद्यपि उन्हें अवसर चाहिए कि वे छुटकारा पा सकें।^{१६७}

साख्यकारिका में इन्द्रियों पुरुष को अनुमान प्रमाण का^{१६८} विषय माना गया है जैसा कि पुरुष तत्त्व की सत्ता के अनुमान पाच हेतुओं के आधार पर किया गया है।^{१६९} पुरुष की सत्ता के अनुमान में जो प्रमाण दिये गये हैं, उनके आधार पर प्रकृति से पृथक् पुरुष तत्त्व तो अवश्य सिद्ध होता है, परन्तु त्रिगुणात्मक जगत के भोक्ता अधिष्ठाता और बद्ध आदि रूप में ही अकर्ता अभोक्ता आदि विशुद्ध रूप में नहीं। यद्यपि सघात का भोक्ता तथा त्रिगुण-विपरीत कहे जाने से

सघात के त्रिगुणात्मक रूप से भिन्न उसका निगुर्ण चित्त रूप प्रकट होता है तथापि सघातपरार्थत्वात् एव अधिष्ठानत्वात् हेतुओ से उसका बहुत्व सिद्ध होता है। इसी प्रकार^{१७०} पुरुष की अनेकता सिद्ध करने वाले जो पाँच हेतु माने गये हैं उनसे पुरुष की अनेकता सिद्ध होती है परन्तु वह पुरुष जन्म लेने वाला मरने वाला विभिन्न देशकालो मे विविध कार्य करने वाला अर्थात् कर्ता तथा त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव हेतु के आधार पर त्रिगुणात्मक स्वभाव वाला सिद्ध होता है उक्त सदर्थ मे वदतोव्याघात दोष उत्पन्न होता है क्योंकि रवय कारिकाकार ने पुरुष को कारण-कार्यभाव से रहित बन्धन मोक्ष से शून्य तथा भोक्तृत्व-कर्तृत्वादि आदि से विहीन माना है।^{१७१} अतः १७वीं और १८वीं कारिका के आधार पर पुरुष का व्यावहारिकत्व-जीवत्व ही सिद्ध होता है। जो आचार्य ईश्वर कृष्ण को कथमपि मान्य नहीं होगा। अतः पुरुष के अनुमान के लिए उक्त हेतुओ को तर्क सगत नहीं माना जा सकता है। जिस पुरुष की अनेकता सिद्ध करने के लिए जननमरणकरणानामप्रतिनियमात् इत्यादि तर्क दिए गये हैं वह पुरुष निगुर्ण होने से असग उदासीन और अनुकर्ता नित्य होने से जन्म-मरण से विमुक्त होगा। फिर कैसे जन्म मरण और करणादि की भिन्नता के आधार पर पुरुष बहुत्व कैसे सिद्ध होगा ?

साख्यकारिका मे पुरुष की सत्ता अनुमान द्वारा ही मानी गयी है। परन्तु पुरुष को न प्रकृति न विकृति मानने से^{१७२} पुरुष को निगुर्ण तथा अपरिणामी मानने से सस्सरणशील न होने से उसका बधन और मोक्ष न होना^{१७३} और तत्त्वज्ञान के आधार पर अकर्ता और अभोक्तृत्व का ज्ञान होना^{१७४} इत्यादि कारिकाओं मे पुरुष के निगुर्ण रूप का वर्णन मिलता है। इस प्रकार कार्य कारणोभय रूप से भिन्न पुरुष का जो पारामर्थिक विशुद्ध चिन्त रूप है, उसका अनुमान किसी भी प्रकार से सम्भव प्रतीत नहीं होता क्योंकि उसमे लिङ्ग बनने वाले निजी धर्म गुण क्रिया अवस्था इत्यादि की न तो सत्ता ही है और न प्राप्ति ही होती है। किन्तु मूलप्रकृतिरविकृति एव उसके कार्यभूत महद्प्रकृतिविकृत्य सक्त तथा षोडशवर्तु विकार से सर्वाथा विविक्त न प्रकृतिर्नविकृति पुरुष का उस रूप मे ज्ञान ही साख्य दर्शन का अंतिम लक्ष्य है मोक्ष-दुःखो से मुक्ति — का एकमात्रोपाय पुरुष के द्वारा अपने मूल स्वरूप का अनुभव किया जाना और उसका यह रूप शब्द प्रमाण के द्वारा ही सम्भव होने पर दीर्घ काल तक मनन निदिध्यासनादि साधनो के सतत् अभ्यास से अनुभवगम्य^{१७५} होगा अनुमान प्रमाण से नहीं लेकिन किसी भी टीका

मे शब्द प्रमाण के विषय मे कैवल्य के इस महत्व का उल्लेख नहीं किया गया है। तस्माद्विचारिद्धिग परोसमाप्तागमात्सिद्धम्^{१७६} से स्पष्ट है कि कारिकाकार सामान्यतोदृष्ट अनुमान के भी विषय न बनने वाले समस्त अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान शब्द प्रमाण द्वारा मानते हैं।^{१७७} तथापि टीकाकारों द्वारा शब्द प्रमाण के विषय मे कैवल्य उपाधि आत्मस्वरूप का उल्लेख किया जाना आश्चर्यजनक है। लेकिन अपवादस्वरूप जयमगलाकार^{१७८} ने छठी कारिका के उत्तरार्द्ध की व्याख्या करते हुए स्पष्ट शब्दों में कैवल्य को शब्द प्रमाण के प्रमेयों में समाहित किया है। जयमगलाकार का यह मत उचित प्रतीत होता है जबकि स्वयं कारिकाकार ने पुरुष को परमार्थतः कारणकार्यभाव^{१७९} से परे बधन मोक्ष से परे^{१८०} और पारमार्थिक ज्ञान स्वरूप माना है।^{१८१} जिससे स्पष्ट है कि पुरुष की सत्ता^{१८२} सिद्ध करने के लिए जो तर्क प्रस्तुत किये गये हैं वे उसके व्यावहारिक या लौकिक रूप को ही विषय बनाते हैं न कि उपरोक्त कथित पुरुष के पारमार्थिकस्वरूप को।

वास्तव में अनुमान स्वभावतः उसी वस्तु अथवा उसके उसी धर्म अथवा स्वभाव आदि को विषय बनाता है। लौकिक होने से जिसका कुछ अंश प्रत्यक्ष का विषय बनता है। अतः जिसका कुछ भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। उसका अनुमान कदापि संभव नहीं हो सकता। इस प्रकार पुरुष की सत्ता तथा उसके बहुत्व का अनुमान इसके व्यावहारिक अर्थात् प्रत्यक्षगम्य धर्मों में आधार का ही संबंध है अन्यथा नहीं। यहाँ इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता कि इन अनुमानों द्वारा पुरुष के विषय में कर्तृत्व भोक्तृत्व जन्म मरण बन्धक मोक्षादि भावों अथवा धर्मों की प्रतीति और दृढ़ होती है। जब कि पुरुष की वारतविकता तथा पारमार्थिक अनेकता को सिद्ध करने के लिए कारिकाकार ने इनका आश्रय लिया है। लेकिन सांख्यकारिका में यह विसंगति स्पष्टतः प्रतीत होती है। क्योंकि १७वीं और १८वीं कारिकाओं के अनुमानों से दृढ़ होने वाली इस मिथ्या प्रतीति का तीसरी बासठवीं और चौसठवीं कारिकाओं द्वारा बलपूर्वक स्पष्ट रूप से निषेध किया गया है। जैसा कि कारिकाकार ने स्वयं कैवल्य के लिए अपेक्षित प्रकृत-पुरुष-विवेक ज्ञान हेतु प्रकृति की अपेक्षा की है। जबकि यह विवेकज्ञान 'बुद्धि का एक विशेष प्रकार का परिणाम है और स्वयं बुद्धि प्रकृति का परिणाम है।'^{१८३} इस प्रकार प्रकारान्तर से प्रकृति का ही परिणामभूत विवेकज्ञान से सम्पन्न पुरुष अपनी लौकिक सत्ता की ओर संकेत करता है।

(III) प्रकृति-पुरुष सबध

साख्य मे पुरुष ओर प्रकृति के लक्षण रवभावत पररपर प्रतिकूल है। प्रकृति अचेतन ओर पुरुष चेतन है। प्रकृति क्रियाशील होने के कारण सदैव सक्रमणशील रहती है। जबकि पुरुष निष्क्रिय होने से अकर्ता है। पुरुष बिना किसी परिवर्तन के निरन्तर रहने वाला है। जबकि प्रकृति सदैव परिवर्त्यमान रहने वाली है। प्रकृति त्रिगुणात्मक है जबकि पुरुष निर्गुण है। प्रकृति प्रमेय अर्थात् विषय है। जबकि पुरुष प्रमाता अर्थात् विषयी है। प्रकृति अन्धी है तथा पुरुष साक्षी है। साख्य मे दोनो तत्त्व भिन्न-भिन्न^{१८४} होते हुए भी अनादि सिद्ध रवयभू एव रवतत्र हे। त्रिगुणात्मिका प्रकृति ही जगत का मूल है तथा सत्त्व-रजस-तमस तीनो गुण सृष्टि का उपादान कारण है।^{१८५} त्रिगुणात्मिका प्रकृति मे क्षोभ चेतन तत्त्व पुरुष के सयोग द्वारा होता है और उसकी सक्रियता निष्क्रिय पुरुष पर आरोपित हो जाती है।^{१८६} फलस्वरूप प्रकृति अनेक सजातीय तथा विजातीय तत्त्वों में परिणत हो जाती है। इस प्रकार पुरुष से प्रकृति का सयोग निमित्त कारण है। ये क्रमशः सुखात्मक दुखात्मक तथा मोहात्मक होते हैं तथा प्रकाश प्रवृत्ति ओर नियमन करते हैं।^{१८७} ये सब पृथक्-पृथक् रूप में रहते हैं तो वह साम्यावस्था होती है और जब इन तीनों मे परस्पर सयोग होती है तो वह वैषम्यावस्था होती है। यह दूसरी अवस्था ही सम्पूर्ण सृष्टि का निर्माण करने मे समर्थ होती है। साम्यावस्था मूलप्रकृति या प्रधान या अव्यक्त आदि कहलाती है। जबकि वैषम्यावस्था को क्षुब्धावस्था अर्थात् सृष्टि की अवस्था कहते हैं। इस अवस्था मे स्वभाववश ये गुण कभी अपने मे ही एक दूसरे को दबाने की चेष्टा करते हैं और कभी किसी कार्य की उत्पात्त के लए एक दूसरे का आश्रय ग्रहण करते हैं।^{१८८}

साख्य सिद्धात में कारण वह सत्ता है जिसमे कार्य गुप्त रूप से विद्यमान रहता है। सत्कार्यवाद का यह सिद्धात इस बात पर बल देता है कि कारण तथा कार्य एक ही पदार्थ की अविकसित तथा विकसित अवस्थाएँ हैं अर्थात् समस्त उत्पत्ति का विकास और समस्त विकास का विलय कारण मे माना जाता है।^{१८९} साख्य अत्यन्ताभाव में विश्वास नहीं करता इसके अनुसार भूतकाल और भविष्यकाल की अवस्थाओं का नाश नहीं होता। साख्य निम्न स्तर से उच्चतम स्तर विश्व का अनुवर्तन स्वीकार करता है। पदार्थों के आविर्भाव तथा तिरोभाव की एक निश्चित अवस्था है। इस प्रकार साख्य जगत की प्रयोजनवादी व्याख्या करता है। जगत प्रकृति का परिणाम है और प्रकृति जगत का कारण है। प्रत्येक वस्तु किसी उत्पादक कारण का कार्य है

क्योंकि असत री फिरी वरतु की उत्पत्ति नहीं होती। उत्पन्न पदार्थ पराधीन है। किन्तु प्रकृति स्वाधीन है। उत्पन्न पदार्थ अनेक है देशकालविच्छिन्न है। किन्तु प्रकृति एक है सर्वव्यापी है और नित्य है।^{१६०}

लोकमान्य तिलक सृष्टिशास्त्रज्ञ हेकेल के विचार उद्धृत करते हैं। जिसके अनुसार मन अहकार बुद्धि और आत्मा ये सब शरीर के कर्म हैं। जैसा कि हम देखते हैं कि जब मनुष्य का मस्तिष्क बिगड़ जाता है तो उसकी स्मरण शक्ति नष्ट हो जाती है और वह पागल हो जाता है। इस प्रकार सिर पर लगी चोट से मस्तिष्क का कोई अंग क्षतिग्रस्त हो जाता है तो भी स्मरणशक्ति दुष्प्रभावित होती है अर्थात् मनोधर्म भी जड़ मस्तिष्क के ही गुण है। अतः इन्हें जड़ वरतु से कभी अलग नहीं कर सकते हैं। यही कारण है कि मस्तिष्क के साथ-साथ मनोधर्म और आत्मा को व्यक्त पदार्थों के वर्ग में सम्मिलित करते हैं। इस प्रकार जड़वाद मान ले तो एकमात्र अव्यक्त जड़ प्रकृति ही शेष बचती है। अतः सभी व्यक्त पदार्थों का निर्माण प्रकृति से हुआ है। परन्तु लोकमान्य तिलक इससे सहमत नहीं हैं। उनका मत है कि ऐसा मानने पर निष्कर्ष यह निकलेगा कि मूलप्रकृति की शक्ति धीरे-धीरे बढ़ती गई है और अन्त में उसी को चैतन्य का स्वरूप प्राप्त हो गया। सत्कार्यवाद के अनुसार प्रकृति के कुछ नियम हैं जिनके आधार पर जगत और जीव स्थित है। यदि एकमात्र जड़ की सत्ता मान ले तो न तो आत्मा अविनाशी होगा न स्वतंत्र और तब मोक्ष की भी आवश्यकता नहीं होगी। हेकेल के मत में सारी सृष्टि का मूल कारण एकमात्र नान और अव्यक्त प्रकृति ही है। अतः इसे वे अद्वैत कहते हैं परन्तु यह जडाद्वैत होगा। जो साख्य को स्वीकार्य नहीं होगा।^{१६१}

भागवद्गीता में प्रकृति और पुरुष को अनादि तत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है।^{१६२} प्रकृति को समस्त कार्यकारण व्यापार और पुरुष को सुखदुखादि सभी उपयोगों का हेतु माना गया है। लेकिन इन दोनों को गीता अनादि मानती है परन्तु साख्य की भाँति स्वयंभू नहीं मानती है। क्योंकि यहाँ भगवान् श्रीकृष्ण प्रकृति को अपनी माया कहते हैं और पुरुष को अपना ही अंश मानते हैं।^{१६३} इस प्रकार गीता साख्य पद को स्वीकार करती है परन्तु उन्हें अर्थ अपने अनुसार प्रदान करती है। डॉ० राधाकृष्णन् के मत में साख्य मत आधुनिक भौतिक सिद्धांत से कुछ साम्य रखती है। दोनों विश्व के मूलकारण के रूप में एक आद्य द्रव्य को मानते हैं और उसकी यथार्थ सत्ता पर बल देते हैं। इसे वे नित्य, अविनाशी और सर्वव्यापी मानते हैं किन्तु प्रकृति की तुलना

विशुद्ध एव सरल भौतिक द्रव्य मे नही की जा सकती। भौतिकवादी मत के विपरीत साख्यमत मे प्रकृति का विकास एक प्रयोजन को लेकर होता है। प्रकृति न तो मात्र भौतिक द्रव्य सत्ता है और न चेतनतानि विष्ट सत्ता है। प्रकृति से केवल पचमहाभूत ही नही अपितु मानसिक तत्त्वो की भी उत्पत्ति होती है। यह समस्त प्रमेय विषयक जीवन की केन्द्र बिन्दु है। साख्य मत का आधार विज्ञान नही अध्यात्म है। यथार्थ तत्त्व को उसकी पूर्णता के साथ अपरिवर्तनशील प्रमाता (विषयी) और परिवर्तनशील प्रमेय (विषय) के रूप मे पृथक किया गया है तथा प्रकृति परिणमनशील जगत का आधार है। यह अविभ्रात क्रियाशील जगत के तनाव का प्रतीक है। यह बिना चेतन के बिना किसी पूर्व निर्धारित योजना के बराबर क्रियाशील रहती है। यह ऐसे लक्ष्य के प्रति क्रियाशील है जिसे यह समझती नही है।^{१९४}

प्रकृति वह मौलिक द्रव्य है जिसमे से यह जगत विकसित होता है। साख्य दर्शन किसी सृष्टिकर्ता ईश्वर को नही मानता। पुरुष की सन्निधि मात्र से किसी तरह प्रकृति की साम्यावस्था का भग उससे परिणाम द्वारा जगत की सृष्टि होती है। प्रकृति ओर पुरुष का यह सयोग एक विलक्षण प्रकार का सबध है। जब तक दोनो का सयोग नही होता है तब तक सृष्टि सभव नही है। क्योंकि न तो अकेले पुरुष जो निष्क्रिय है और न ही अकेले प्रकृति जो की जड है द्वारा सृष्टि सभव नही है। साख्यकारिका मे प्रकृति एव पुरुष का सबध अनेक उपमाओ द्वारा बनाया गया है। जिसमे लगडे एव अन्धे का सम्बन्ध यहाँ निष्क्रिय होने से पुरुष लगडा अर्थात् गतिहीन है और प्रकृति जड होने के कारण अन्धी है। दोनों के सयोग से ही सृष्टि—कर्म होता है।^{१९५} साख्यकारिका में माना गया है कि जिस प्रकार बछडे के पोषण के लिए ज्ञान—शून्य अचेतन दूध का गाय के स्तनो से प्रभावित होना स्वाभाविक है। उसी प्रकार पुरुष को मोक्ष प्रदान करने के लिए अचेतन प्रकृति की सृष्टि योजना अत्यन्त स्वाभाविक है।^{१९६} साख्य मत मे जिस प्रकार अयस्ककान्तमणि चुम्बक—पत्थर स्वयं गतिमान हुए बिना ही लोहे मे गति पैदा कर देती है। उसी प्रकार निष्क्रिय पुरुष प्रकृति के सृष्टि करने की प्रेरणा देता है।

प्रकृति एव पुरुष का सयोग होने से गुणो की साम्यावस्था मे विचार उत्पन्न हो जाता है। जिसे गुण क्षोभ कहते है। सर्वप्रथम रजोगुण जो रवभावत क्रियात्मक है। परिवर्तनशील होता है

तब उसके कारण और गुणों में भी स्पन्दन होने लगता है। फलरवरूप प्रकृति में तीव्र क्रिया शुभ होता है। जिसमें प्रत्येक गुण दूसरे गुणों से प्रतिद्वन्द्विता करते हैं। क्रमशः तीनों गुणों का पृथक्करण एवं संयोजन होता है और न्यूनाधिक अनुपातों में उनके संयोग से नाना प्रकार के सासारिक विषय उत्पन्न होते हैं। इस सृष्टि क्रम में महत् अर्थात् बुद्धि उत्पन्न होने वाला प्रथम तत्त्व है।^{१६७} यह बाह्य जगत की दृष्टि से विराट् बीज रवरूप महत् है और आभ्यन्तरिक दृष्टि से बुद्धि जो जीवों में विद्यमान रहती है। प्रकृति का दूसरा विकार अहंकार है जो कर्तृत्व एवं भोक्तृत्व के भाव को उत्पन्न करता है। अहंकार प्रकृति के गुणों के आधार पर तीन प्रकार के है जिसमें सात्विक अहंकार से एकादश इन्द्रियाँ तथा तामस अहंकार से पचतन्मात्राएँ उत्पन्न होती हैं। किन्तु राजस अहंकार उक्त दोनों अहंकारों का सहायक होता है। पचतन्मात्राओं शब्द स्पर्श रूप रस एवं गन्ध से प्रत्येक परवर्ती में पूर्ववर्ती के गुण को सम्मिलित करते हुए पचमहाभूत आकाश वायु अग्नि जल एवं पृथ्वी की उत्पत्ति होती है।^{१६८} सांख्य शिद्धांत में स्थूलशरीर पचभूतों से निर्मित माना गया है। स्थूलशरीर सूक्ष्मशरीर का आश्रय है। सूक्ष्मशरीर अट्टारह तत्त्वों त्रयोदशकरण एवं पचतन्मात्राओं से निर्मित है। किन्तु आ० भिक्षु एक तीसरे प्रकार का अधिष्ठानशरीर मानते हैं। जब सूक्ष्मशरीर एक स्थूलशरीर से दूसरे स्थूलशरीर में गमन करता है तो सूक्ष्मशरीर अधिष्ठानशरीर का आश्रय लेता है।^{१६९}

कारिका के संयोग का अर्थ आ० वाचरपति मिश्र सन्निधान^{२००} (समीपता) करते हैं। जबकि तत्त्ववैशारदी में उन्होंने संयोग का अर्थ योग्यता माना है।^{२०१} स्पष्ट है कि पुरुष एवं प्रकृति तथा बुद्धि एवं पुरुष के बीच एक प्रकार का पूर्वस्थापित सामंजस्य पाया जाता है। जिसके कारण वे एक दूसरे पर उपकार करते हैं। इस प्रकार प्रकृति का संयोग अविद्या हेतुक है। यह संयोग दो परस्पर विपरीत स्वभाव वाले तत्वों को अभ्युपगत करने के कारण सांख्य रवभाववाद तथा भौतिकवाद दोनों की सीमाओं और दोषों से विरहित है। उसके साथ ही वह अध्यात्मवाद तथा प्रत्ययवाद के दोषों से भी निर्मुक्त है क्योंकि इसमें रव—रवामिसंबंध द्रष्टा—दृश्य भोक्ता—भोग्य अधिष्ठाता—अधिष्ठेय चिदचिद् रूप में पुरुष एवं प्रकृति समानांतर व्यवस्थित है।^{२०२} दोनों नित्य हैं पुरुष कूटस्थ नित्य है और प्रकृति परिणाम नित्य^{२०३} तत्त्वसमास के अनुसार 'जो वस्तु जो नहीं है उसे वह समझना ही बन्धन है'^{२०४} दूसरे शब्दों में बन्धन प्रकृतिगत है उसे पुरुषगत

समझना ही अविवेक है।^{२०५}

पुराण एव महाभारत में प्रकृति के विकास को पुरुषाधिष्ठित देखकर वहाँ विद्वानगण सांख्य को स्वीकार नहीं करते। जबकि सांख्यमत में भी समस्त प्राकृतिक विकार पुरुषाधिष्ठित ही होते हैं। वस्तुतः चेतन का रवछाया सम्पर्कत्व ही यहाँ अधिष्ठातृत्व है। पुरुष का प्रयोजकत्व यहाँ अधिष्ठातृत्व पद से विवादित नहीं है। वह अधिष्ठाता होते हुए भी उदासीन एव असंग है।^{२०६} उसकी उदासीनता सदैव अक्षुण्ण है। इसलिए इसे उपेक्ष्य भी कहा गया है। उपेक्ष्य एव उदासीन एकार्थक है। उपसमीपस्थित्वा इच्छते इति उपेक्षा यह अर्थ पुरुष के स्वरूप का द्योतक है। प्रकृति जगत का विकास करती हुई अक्षय्य है। यह पुरुषाधिष्ठित होकर ही समस्त चराचर जगत का उत्पन्न करती है। समस्त विकार इसी से उत्पन्न होते हैं और इसी में लीन हो जाते हैं। पञ्चमीविभक्ति का प्रयोग सांख्य के परिणामात्मक सत्कार्यवाद का सूचक है। प्रकृति से उत्पन्न भाव अयस्ककान्तमणि को आश्चर्योत्पन्न के सदृश्य है। समस्त अचेतन वर्ग को पुरुष के प्रयोजन को सिद्ध करने वाला माना गया है।^{२०७} प० नीलकण्ठ शास्त्री एव डॉ० राधाकृष्णन प्रभृति विद्वान् यहाँ प्रकृति को पुरुष से अधिष्ठित होने के कारण परतत्र मान लेते हैं।^{२०८} किन्तु वास्तव में प्रकृति पुरुष के प्रयोजन का साधन करने तथा उससे अधिष्ठित होने के कारण परतत्र नहीं है। प्रकृति को सर्व पदार्थ लय स्थान मानकर उसे अलिग कहा गया है और अलिग होने के कारण ही प्रकृति स्वतंत्र है। प्रकृति उसी अवस्था में परतत्र होगी जब वह किसी अन्य कारण से विकसित होकर प्रलय की अवस्था में स्वकारणलीन होगी। अर्थात् जब वह किसी अन्य तत्त्व का लिग हो। सांख्य में व्यक्त पदार्थों को ही सावमव एव परतत्र कहा गया है।^{२०९} लय को प्राप्त होने वाले तत्त्व को लिग माना जाता है। चूँकि प्रकृति उत्पत्ति और लय का आश्रय स्वयं है अतः प्रकृति स्वतंत्र है।

सत्त्व में ही पुण्य—पाप प्रतिष्ठित है। पुरुष द्रष्टा, साक्षी, अकर्ता, उदासीन तथा पुण्य—पाप से अलिप्त है। वैकल्पिक भ्रमवश पुरुष प्रकृतिगत कर्मों को अपना समझने लगता है। विकल्प एव विपर्यय दोनों चित्त की अतात्त्विक वृत्तियाँ हैं। विपर्यय को भ्रम या अविद्या कहते हैं। विपर्यय और विकल्प में मौलिक अंतर यह है कि विपर्यय वास्तविकता के बोध के अनन्तर बाधित हो जाता है। किन्तु विकल्प का बाधा नहीं होता है यह निरन्तर बना रहता है। अवरतु वस्तुवत्

व्यवहार जैसे शशविषाण बन्ध्यापुत्र अकाशकुसुम विकल्प है। इसी प्रकार प्रकृतिगत पारिणाम को पुरुषगत तथा पुरुषगत चैतन्य को प्रकृतिगत समझना विकल्प है।^{२१०} विकार से प्रकृति तथा अदिष्ठान से स्वरूप विकार एव प्रकृति से पुरुष का अनुमान किया जाता है। सामान्यतोदृष्ट अनुमान से इन दोनों तत्त्वों को जानने के कारण ही साख्य के आन्विक्षिकी कहा गया है। सत्कार्यवाद के आधार प्रकृति का तथा प्रकृति एव प्रकृतिगण से वैधर्म्य के आधार पर पुरुष का अनुमान होता है।^{२११} इस प्रकार साख्य में अनुमान प्रमाण की प्रधानता है। श्रुति प्रमाण से भी प्रकृति की सत्ता सिद्ध होती है। श्रुति मत में भी सृष्टि का मूल कारण प्रधान ही है ब्रह्म नहीं।^{२१२} क्योंकि सत्त्वगुणमूक्त होने पर परिणामी होने के कारण प्रधान में ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति दोनों हो सकती है जो ब्रह्म में संभव नहीं है।^{२१३} वेदान्तादि वाक्यों का समवय भी प्रकृति में ही है। सत्त्वगुण के निरतिशय उत्कर्ष से सर्वज्ञ है ब्रह्म नहीं।^{२१४} ससार का कोई कार्य एक होकर ज्ञानदि को उत्पन्न नहीं करता किंतु अनेक प्रमाण प्रेमयादि युक्त होकर कार्य को उत्पन्न करता है। ब्रह्म केवल एक ही है और प्रकृति त्रिगुण है। इसमें प्रकृति ही जगत का वास्तविक कारण होगा ब्रह्म नहीं। कार्यकारण में विकार लाए बिना उत्पन्न नहीं होता यही कारण है कि घट के समान सर्गादि प्रकृति का कार्य है।^{२१५} कार्य के नाश से कारण का भी नाश हो जाता है अतः अचेतन ही जगत का कारण है ब्रह्मा नहीं। यदि ब्रह्म को कारण मान ले तो कार्य का नाश होने पर उसका भी नाश हो जायगा। प्रकृति भी निष्क्रिय चेतन पुरुष के सयोग से अपने कार्य में प्रवृत्त होती है।^{२१६}

साख्यप्रवचनभाष्य की भूमिका में साख्य को निरीश्वरवादी माना गया है और इसे साख्य की दुर्बलता कहा गया है।^{२१७} साख्यप्रवचनभाष्य की भूमिका में साख्य को निरीश्वरवादी माना गया है और इसे साख्य की दुर्बलता कहा गया है। इसीलिए उन्हें साख्य में ईश्वर की मान्यता के अभाव के कारण ब्रह्म के रूप में निर्गुण पुरुष सामान्य को मानना पड़ा। अतः साख्यमत में स्वीकृत चित सामान्य ही योग और वेदान्त में ईश्वर माना गया है।^{२१८} पुरुष चेतन किन्तु निष्क्रिय है और प्रकृति सक्रिय किन्तु जड है दोनों का सयोग भले ही वह पचगन्धवत माना जाये कैसे संभव हो सकता है? साख्ययोग केवल इसी मान्यता के प्रसंग में अप्रमाणिक है।^{२१९} प्रकृति एव पुरुष ईश्वर की शक्तियाँ हैं ईश्वर की इच्छा से ही प्रकृति एव पुरुष दोनों का सयोग होता है।

समुत्पाद नहीं होता। प्रकृति विभु होने के कारण ही निष्क्रिय मानी गयी है। यद्यपि इसका परिणाम लक्षण एव क्रिया है। जिसके कारण इसे सक्रिय माना जाता है। तथापि सर्वत्र विद्यमान होने के कारण इसमें प्रवेश निस्सरण आदि क्रिया के न होने के कारण इसे कहाँ गया है। आचार्य भिक्षु के मत में प्रकृति के अक्रियत्व का अविधेय है।^{२२९} चूँकि प्रकृति किसी अन्य तत्त्व में लीन नहीं होती अतः यह अलिंग है लेकिन दूसरी तरफ यह पुरुष का अनुमापक होने से लिंग है।^{२३०} लक्ष्मण गन्तुः नहीं क्योंकि साख्य प्रकृति पुरुष का द्वितत्त्ववादी है। द्वितत्त्वाद में प्रकृति पुरुष के साधर्म्य एव वैधर्म्य का जो मत मिलता है उसमें इसे सत्त्व क्षेत्रज्ञ अर्थात् क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ माना गया है। स्पष्ट है कि प्रकृति पुरुष दोनों नित्य स्वतंत्र विभु एव अलिंग है। पुरुष कार्यकारण का अग न होने के कारण इसका अनुमान प्रकृति की भाँति नहीं होता अतः वह निर्विकार है। पुरुष का अनुमान व्यक्त एव अव्यक्त में स्वरूप से होता है।^{२३१}

पुरुष निगुण असह्य, अविषय चेतन एव अपरिणामी होने से व्यक्त-अव्यक्त दोनों से विपरीत है। किंतु अकारण निरवयव तथा विभु होने से यह व्यक्त से विपरीत तथा प्रधान वे समान है। पुरुष बहुत्व विवाद का विषय है। आचार्य गौडपाद एकत्व को पुरुषपरक मानते हैं।^{२३२} यद्यपि पुराणेतिहास में पुरुषैकत्व एव पुरुष नानात्व दोनों के प्रमाण मिलते हैं हिरण्यगर्भ सिद्धांत पुरुषैकत्व का प्रतिपादन करता है। उस सदर्भ में विद्वान् विल्सन का भी मत है कि प्रत्येक पुरुष अपने अनेक जन्मों में अनेक शरीर धारण करता है तथापि एक ही रहता है।^{२३३} किंतु साख्यकारिका में पुरुष बहुत्व की सिद्धि की गयी है।^{२३४} जबकि साख्य भूत में पुरुष नानात्व के साथ पुरुषैकत्व को भी रवीकार किया गया है। पुरुष को जातिपरक मानकर तथा उपाधियों के द्वारा अद्वैत श्रुति से पुरुष नानात्व को अविरुद्ध माना गया है।^{२३५} विवेकज्ञान जगत प्रवाह की नित्यता जन्मादि मुक्तता को पुरुष बहुत्व का प्रतिपादक माना गया है। साख्यकारिका योगसूत्र एव साख्यसूत्र में भी पुरुष बहुत्व को ससार के प्रवाह की निरंतरता के लिए आवश्यक माना गया है। क्योंकि सभी पुरुष एक साथ मुक्त नहीं होते। बद्ध पुरुषों के लिए प्रकृति को नर्तकी माना गया है। साख्यकारिका में प्रकृति को लज्जालु स्त्री बताया गया है जो पुरुष के द्वारा एक बार देख लिए जाने पर पुनः उसकी दृष्टि में नहीं आती है।^{२३६} पुरुष बहुत्व के संबंध में आचार्य अनिरुद्ध ने अजामेकोम इत्यादि श्वतोश्वर उपनिषद् के कथन को उद्धृत किया है। इस प्रकार

पुरुष एकत्व अथवा नानात्व के सबध मे कोई निश्चित धारणा नहीं मिलती है। यद्यपि पुरुष क रवरूप अरितत्ववाद के सबध मे विचारगत एकता मिलती है।^{२३७}

पुराणेतिहासीय और परवर्ती साख्य दोनों मे व्यक्त एव अव्यक्त की प्रवृत्ति को परार्थ माना गया है। निष्क्रिय होने से पुरुष का अनुमान प्रकृति की भांति नहीं किया जा सकता। व्यक्ताव्यक्त की परार्थता ही इसकी स्थिति का अनुमापक है। साख्यसूत्र एव साख्यकारिका मे इसकी परार्थता व्यक्त करने के लिए वत्सार्थ स्वाभाविक रूप से प्रसवित होने वाले दुग्ध का उदाहरण दिया गया है। गाय के स्तन से दूध निकलने का कोई बाह्य प्रयोजन नहीं है। बल्कि वत्स को देखकर ही दूध स्वयमेव ही प्रवाहित होता है। इससे प्रकृति की प्रयोजनवत्ता सिद्ध होती है। पुरुष का भोगावर्ग प्रकृति का प्रयोजन है।^{२३८} पुरुष इसके विकारो का अधिष्ठाता होते हुए भी इसकी प्रवृत्ति का प्रयोजक नहीं। इसी प्रकार की परार्थ प्रवृत्ति से इसकी रवतत्रता बाधित नहीं होती अपितु प्रकृति रवय अपने द्विविध परिणामो द्वारा विविध पुरुषार्थो को सिद्ध करता है।^{२३९} साख्य सूत्र मे इस परार्थता को स्पष्ट करने के लिए सूपकार उष्ट्र और गर्भदास का उदाहरण दिया जिसमे सूपकार सम्पूर्ण पाक अपने रवामी के लिए उष्ट्र कुकुम का वहन दूसरे के लिए और गर्भदास (जन्म से दास) बिना आदेश के ही रवामी के मनोनुकूल ही कार्य करता है। इस प्रकार प्रकृति के कार्य पुरुष के लिए निरन्तर होते रहते है।^{२४०} इस सबध में पुराण महाभारत मे नदी वृक्ष के फल वायु का गन्धवहन आदि उदाहरण मिलते है। प्रत्येक व्यक्ति यह मेरा शरीर है का कथन का प्रयोग प्राय करता है। पुरुष के बिना केवल प्रकृति से यह प्रत्यय सभव नहीं है क्योकि आत्मा के अभाव मे भी इसे मानने पर भी मृत्यु शरीर मे भी अभिमान की प्रशक्ति होगी। यह व्यवहार बाध्य है। क्योकि एक मृत शरीर है। ऐसा कथन त्रिकाल मे असभव है। यह अभिमान भी प्रकृति का धर्म है। पुरुष का कर्तृत्व एव भोक्तृत्व आदि अतात्त्विक है।^{२४१} आत्मा के चित्तस्वरूप को चित्त धर्मत्व का वाचक न मान जाये। इसलिये साख्य मूल मे इसके चिदरूपत्व का समर्थन और चिद् धर्म होने का निषेध किया गया है।^{२४२} कारण यह है कि पुरुष निगुर्ण होने से चिद् धर्मा नहीं हो सकता है। क्योकि यह सृष्टि विरुद्ध है।^{२४३} आत्मा सच्चिद्रूप है। जड का प्रकाशक होने से यह प्रकाश रवरूप है।^{२४४} समस्त चराचर जगत प्रकृति से ही विकसित है। प्रकाशाभाव मे यह विकास असभव है। साख्य मे आदि प्रकृति का वही

निदेशक है। निष्क्रिय होने के कारण पुरुष पगु तथा अचेतन होने के कारण प्रकृति अधी बताया गयी है। यह उपमा लौकिक है। जबकि पारमार्थिक रूप से दोनों असंख्य हैं। इनके अधिष्ठानत्व एवं अधिष्ठातृत्व का व्यक्त करने के लिए ऐसे उदाहरण दिए गये हैं। यद्यपि समस्त विश्व प्रकृति के गर्भ से ही उत्पन्न है। तथापि उसकी अभिव्यक्ति के लिए निमित्तकारण के रूप में पुरुष की स्थिति स्वीकार की गई है। पुराण—महाभारत में ब्रह्मादि त्रिदेव इसी रूप में अभ्युपगत हैं। प्रकृति की सहायता से ये सृष्टि सर्जन में समर्थ हैं। किंतु पुरुष एवं ईश्वर में यहाँ अणुमात्र भी वैलक्षण्य नहीं है।^{२४५}

•

सत्कार्यवाद सर्वत्र स्वीकृत है। इसी से सर्वकारण प्रकृति का अनुमान होता है। कार्य के स्वरूप को अधिकृत कर सांख्य में कार्य को परिणाम तथा वेदान्त में विवर्त बताया गया है। उपादान सम—सत्ताक परिणाम होता है। उपादान विषम—सत्ताक विवर्त होता है।^{२४६} अतः सांख्य के सत्कार्यवाद को परिमाणात्मक माना गया है। पुराण एवं महाभारत में इसी मत को स्वीकार किया गया है।^{२४७} कारण से कार्यविभक्ति के लिए निमित्त कारण की स्थिति मानी गई है। पुरुष ही जगत का निमित्त कारण है।

बुद्धि—अहंकार—मन जिन्हें स्वलक्षणवृत्ति अर्थात् बुद्धि को अहमवसायात्मिका अहंकार को अभिमानात्मक तथा मन को सकल्प—विकल्पात्मक कहा गया है।^{२४८} बुद्धि के सात्त्विक एवं तामस द्विविध रूप माने गए हैं। धर्म ज्ञान वैराग्य एवं ऐश्वर्य सात्त्विक तथा इनके प्रतीक अधर्मादि तामस हैं।^{२४९} इस प्रकार बुद्धि के कुल आठ धर्म हैं। अतः सात रूपों से प्रकृति स्वयं को बाधती^{२५०} तथा एक रूप से मुक्त रहती है। सप्त रूप से धर्म वैराग्य ऐश्वर्य अधर्म अज्ञान अवैराग्य अनैश्वर्य एवं एक रूप से ज्ञान विवक्षित है। ज्ञानाच्चात्यन्तिक प्रोक्त यह पुराणेतिहास में वैकृत अहंकार से देवता तैजस से इन्द्रियवर्ग भूतादि से तन्मात्रा को विकसित माना गया है तथा तैजस को इनका प्रवर्तक माना गया है। इन्द्रिय अहंकार और मन का स्वामी बुद्धि है। यही सभी विषयों का अवगाहन करती है। यह इन्द्रियेश्वर मन द्वारा सकल्पित एवं अहंकार द्वारा अभिमत विषयों का अध्यवसाय अर्थात् निश्चय करती है।^{२५१} इस प्रकार बुद्धि ही इन्द्रिय निकाय के माध्यम से पुरुष के भोग को साधती है तथा प्रकृति—पुरुष के सूक्ष्म-अन्तर को प्रकाशित करती है।^{२५२} इसी

कारण पुराणेतिहास मे इसे सर्वेन्द्रिय स्वरूप कहा गया है। इस प्रकार मनोबुद्धि का प्राधान्य उभयत्र अभ्युपगत है। बोध के साधकतम होने से इन्हें कारण कहा गया है।^{२५३}

साख्य मे स्पष्ट रूप से बताया गया है कि समस्त कारण समूह अचेतन त्रिगुण सघात एव परार्थ है। पर पुरुष है। अतः मन आत्मा से नितान्त भिन्न है। आत्मा विभु एव चेतन है जबकि मन अणु पारिणाम एव अचेतन है। आत्मा कूटस्थ नित्य एव निष्क्रिय है। आत्मा द्रव्य है गुण पर्वस्वरूप प्रकृति महत् तथा अहमादि विशेषात् दृश्य है। आत्मा से इनका अभेद है पंचपर्व अविद्या है जो जात्यायुर्भोगानिमित्तक कर्माशय मूल है। निष्कर्षतः परस्पर प्रतीप स्वभाव आत्मा एव मन आदि का अभेद अज्ञान विजृम्भित है। महत् से अविशेष सूक्ष्म शरीर है। विशेष से स्थूलशरीर है। सूक्ष्मशरीर जन्म-जन्मान्तर मे एक ही रहता है। यही सभी कार्य सस्कारों का अधिष्ठान है। भावादि वासित सूक्ष्म विग्रह अविद्या हेतुक प्रकृति-पुरुष सयोग के समानान्तर उत्पन्न होता है। अतः पूर्वोत्पन्न है। आत्यन्तिक लय पर्यन्त रहने से नियत है। अबाधित गति होने से अशक्त तथा स्थूल शरीर के बिना भोगसक्त होने से निरुपभोग है। प्रकृति के विभुक्त या वैरवरूप्य के भोग के कर्मानुरार^{२५४} विभिन्न रूपों को धारण करने वाला लिङ्गशरीर अनेक भूमिकाओं मे कार्य करने वाले नट के समान माना गया है। इन्हीं रूपों को स्थूलशरीर कहा जाता है। भूतसर्ग विभाग इसी के आधार पर स्पष्ट है कि इसमे रहने के कारण सूक्ष्मशरीर को सूक्ष्म कहा गया है। पुरुष के रूप मे पुरिशोते इस यौगिक अर्थ मे ही इसे ग्रहण किया गया है। ऐसे स्थलो मे भी इसे आत्मा से भिन्न माना गया है।^{२५५} यह सच्चिद् पुरुष से व्यतिरिक्त है क्योंकि पुरुष विभु है। बृहदारण्यक उपनिषद् मे इस सस्करण की उपमा जलूथा से दी गई है। कर्मसिद्धात भी सत्कार्यवाद का ही समर्थक है और ससार की नित्यता पुरुष-बहुत्व का प्रतिपादन है।^{२५६}

पुराणमहाभारत मे तत्त्वों का विभाजन सोलह-आठ-एक के रूप मे तथा साख्यकारिका एव साख्यसूत्र मे 'एक-सात-सोलह-१' के रूप मे मिलता है।^{२५७} तत्त्व विभाजन से उपेत होने के कारण तत्त्वसमास को मूल षष्टितत्र कहा गया है। यही प्रचीन ग्रंथो मे अविभक्त साख्य का उपजीव्य है। पुराणेतिहास मे ईश्वर एव पुरुषोत्तम की चर्चा एक ही तत्त्व के रूप मे हुई है

जिसे छब्बीसवा तत्त्व माना गया है। ईश्वर को पुरुष भिन्न बताया गया है। योगसूत्र^{२५८} में ईश्वर इसी रूप में अभ्युपगत है। पुरुष विशेष होने के कारण इसे पृथक् तत्त्व मानना अर्थवाद मात्र है। सांख्यसूत्र में^{२५९} पुरुष विशेष ईश्वर का नहीं अपितु न्यायाभ्युपगत जगतकर्ता ईश्वर का खंडन है। सांख्यकारिका इस विषय में मौन है। पुरुष के रूप में ईश्वर की स्वीकृति इसमें भी मानी जा सकती है। सांख्यसूत्र और सांख्यकारिका में दिक् कारण की पृथक् चर्चा नहीं मिलती है। इस आकाश एव प्रकृति में अन्तर्भूत कर दिया गया है मैक्समूलर ने इसे अद्वैतवेदान्त का प्रभाव कहा है। इसी कारण सांख्यसूत्र को अत्यन्त पश्चात् की कृति माना गया है। यह मत तर्क सम्मत है। तत्त्वसमोसोपजीवी पुराणेतिहासीय सांख्य को दृष्टिगत करने से यह निष्कर्ष अनिवार्य हो जाता है कि वैदिक संहिता के ऊष काल में यदि किसी दर्शन की स्थापना मानी जा सकती है तो वह सांख्य दर्शन था।

सत्कार्यवादी सांख्य के मत में दुःख नाश का अर्थ है दुःख का अभिभाव या तिरोधान होना। क्योंकि सांख्य के अनुसार दुःख रजोगुण का परिणाम विशेष है। इसका सर्वथा नाश नहीं होता अपितु दुःख अपने स्थूल आकार से सूक्ष्माकार में परिणत होकर सदा के लिए शान्त हो जाता है। यह उसकी वर्तमानता से अतीतावस्था है। क्योंकि ध्वंस एव प्रागभाव का कमश अतीत एव अनागत अवस्था ही स्वरूप होता है। यह गीता भी मानती है कि जो नहीं है वह कभी नहीं हो सकता और जो है उसका कभी भी अभाव नहीं हो सकता। तत्त्वज्ञानी लोगों ने सत एव असत दोनों वस्तुओं का अन्त जान लिया है।^{२६०}

प्रकृति और पुरुष के पार्थक्य का संकेत ऋग्वेद^{२६१} में भी मिलता है। सांख्यसूत्र में प्रकृति—पुरुष के संबंधों को भी राग—विराग के द्वारा बताया गया है। सृष्टि के प्रारम्भ के विषय में आचार्य भिक्षु^{२६२} का मत अपासिद्धात होने से अमान्य है क्योंकि यह कितनी उलटी बात है कि प्रकृति के क्षोभ से प्रकृति एव पुरुष का संयोग एव फिर सृष्टि ? अथवा प्रकृति एव पुरुष के संयोग से प्रकृति में क्षोभ और सृष्टि ? यदि क्षोभ को संयोग से पूर्व माना जाय तो संयोग का कारण क्षोभ होगा। किंतु तब क्षोभ का कारण क्या होगा ? यहा क्षोभ को अनादि नहीं मान सकते। क्योंकि तब प्रलय कभी भी संभव नहीं होगी ऐसा इसलिए कि भावरूप क्षोभ अनादि होने

से नित्य होगा और उसके नित्य होने से उसके कारण प्रकृति के तीनो गुणो मे होने वाला वैषम्य भी नित्य होगा तब सृष्टि भी नित्य होगी। इसके अतिरिक्त प्रकृति एव पुरुष के सयोग का सङ्गति सूत्रकार^{२६३} के द्वारा अनकेश अविवेक कहा गया है क्षोभ नहीं। स्वयं आचार्य भिक्षु^{२६४} न भी अपने भाष्य मे अविवेक द्वारा साक्षात् सयोग होने की बात कही है फिर प्रकृति एव पुरुष के सयोग से प्रकृति मे क्षोभ और तत्पश्चात् सृष्टि मानने पर कोई असंगति भी नहीं आती। जैसी प्रकृति के क्षोभ से प्रकृति एव पुरुष के सयोग और उससे सृष्टि होने से दिखाई जा चुकी है। सयोग का कारण अविवेक तो अनादि है जैसे कि साख्यसूत्र^{२६५} मे भी माना गया है। इसलिए उसका कारण भी दूढ़ने की आवश्यकता नहीं है।

साख्य विकास और विलय की प्रक्रिया को स्वीकार करता है। आचार्य भिक्षु के मत मे सत्कार्यवाद के अनुसार कारण और कार्य एक ही पदार्थ की अविकसित और विकसित अवस्थाएँ हैं। समस्त उत्पादन और समस्त विनाश का आधार कारण ही है। आत्यन्तिक अभाव जैसी कोई वस्तु नहीं है। भूत और भविष्य की अवस्थाओं का नाश नहीं होता है। क्योंकि उनका प्रत्यक्ष ज्ञान योगिगण करते हैं।^{२६६} इस प्रकार विकास का अर्थ है जो कुछ दिया है उसका प्रकट होना।^{२६७} कारण और कार्य की भिन्नता का आधार हमारे क्रियात्मक स्वार्थ है। यथा—घड़ा ही पानी को धारण करता है मिट्टी नहीं। अतः उपादान कारण और कार्य मौलिक रूप मे एक ही है। किन्तु वे क्रियात्मक रूप मे भिन्न—भिन्न हैं। क्योंकि उनसे भिन्न—भिन्न प्रयोजन सिद्ध होते हैं। तादात्म्य मौलिक है। भेद का आधार उनका क्रियात्मक रूप है। साख्य मे उपादान कारण मे स्थित होता है तो निमित्त कारण बाहर से उतना प्रभाव डालता है। जिससे कार्य अपने कारणात्मक स्थिति से स्वतंत्र हो सके। अतः इस सहकारी शक्ति के बिना कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता है।^{२६८} डॉ० राधाकृष्णन् के मत मे साख्यदर्शन के अनुसार कोई भी कारण किसी भी कार्य को उत्पन्न कर सकता है, क्योंकि सभी पदार्थ प्रकृति मे से ही उत्पन्न होती हैं। लेकिन इसके लिए हमें कुछ बाधाएँ उत्पन्न करने वाली रुकावटों को दूर करना होगा। आचार्य भिक्षु के अनुसार भी यदि पत्थर के अन्दर से कणों की वह अवस्था जो उसके भीतर गुप्त शक्ति को विकसित होकर धूल के रूप मे फूटने से रोकती है ईश्वर की ईच्छा से दूर हो जाये तो पत्थर के टुकड़े से भी पौधा निकल सकता है।^{२६९} कार्य दो प्रकार के होते हैं एक जो सरल अभिव्यक्ति

की अवस्था इसमें दूध से मलाई की उत्पत्ति होती है दूसरा पुनरुत्पत्ति की अवस्था इसमें स्वण से आभूषण का निर्माण होता है। जब किसी वस्तु के रवभाव में परिवर्तन होता है तो यह कार्य परिणाम है। जब सम्भाव्यता वास्तविकता में बदलती है और परिवर्तन केवल बाह्य होता है तो यह लक्षण—परिणाम है तथा जब केवल समय व्यतीत होने पर अवस्था में परिवर्तन होता है तो यह अवस्था—परिणाम होता है।^{२७०} परिवर्तन हर पल और स्थान पर हो रहा है। यही कारण है कि कोई भी व्यक्ति एक ही जलधारा में दो बार स्नान नहीं कर सकता इसी प्रकार दोनो बार के पग डालने में व्यक्ति भी वही नहीं रहता। क्योंकि जैसे जलधारा में परिवर्तन हो रहा है वैसे ही उस व्यक्ति में भी परिवर्तन हो गया है। इस प्रकार सब कुछ सब प्रकार से परिवर्तनशील है।^{२७१} यह जगत अयथार्थ नहीं क्योंकि यह मनुष्य भ्रम नहीं है और न ही यथार्थ है। क्योंकि इसका लोप हो जाता है।^{२७२} साख्य में न तो यह माना गया है कि यह जगत उसका प्रतिबिम्ब है जिसका अस्तित्व नहीं है^{२७३} और न यही मानता है कि यह जगत केवल विचारमात्र है।^{२७४} परिवर्तनों के अधीन होने के कारण इस जगत की प्रतीयमान यथार्थ सत्ता है।^{२७५}

प्रकृति के सृष्टि विकास में एक आकर्षक सौन्दर्य होने के साथ एक ऐसी योजना भी निहित है जिसका एक धार्मिक प्रयोजन स्पष्ट है।^{२७६} प्रकृति से एक ऐसे जगत का विकास होता है कि जिसमें विनाश भी अन्तर्निहित है और जिसका उद्देश्य पुरुष को जागृत करना और विवेकज्ञान की प्राप्ति कराना है। प्रकृति के क्रियाकलाप एक ऐसे पुरुष के लिए होते हैं जो निष्क्रिय है और जो अपने सम्मुख होने वाली इन सब क्रियाओं को देखती है। यद्यपि इरासे प्रभावित नहीं होती है। इस प्रकार पुरुष की सेवा ही प्रकृति का लक्ष्य है।^{२७७} यद्यपि प्रकृति को स्वयं इस लक्ष्य का ज्ञान नहीं रहता। यहाँ साख्य चमत्कारवाद का निषेधकर एक अन्तर्निहित उद्देश्यवाद को स्वीकार करती है। यह क्रियाकलाप यत्रवत होने पर भी अपने विकास योजना के आधार पर एक विलक्षण मेधावी सत्ता अर्थात् ईश्वर की ओर सकेत करता है। लेकिन साख्य मत में प्रकृति का क्रियाकलाप किसी सचेतन चितन का परिणाम नहीं है।^{२७८} विकास की प्रथम अवस्था में प्रकृति निष्क्रिय रहती है और असंख्य पुरुष भी निश्चेष्ट पड़े रहते हैं। लेकिन ये निश्चेष्ट पुरुष प्रकृति पर एक यात्रिक शक्ति का प्रयोग करते हैं फलस्वरूप प्रकृति की साम्यावस्था में क्षोभ पैदा हो जाता है जिससे एक ऐसी गति पैदा होती है जिसके कारण विकास

यात्रा शुरू होती है। जिसका परिणाम अन्ततः ह्रास और विनाश के रूप में होता है। लेकिन प्रकृति अपनी इस निष्क्रिय दशा में पुनः पुरुष से उत्तेजना प्राप्त कर विकास करती है। यह प्रक्रिया निरन्तर तब तक चलती रहती है जब तक सभी पुरुष मोक्ष की प्राप्ति नहीं कर लेते हैं। इस प्रकार विश्व सबधी प्रक्रिया का पहला और अंतिम कारण पुरुष ही है। किन्तु पुरुष की कारणता यत्रवत है जो किसी इच्छा का परिणाम नहीं अपितु सान्निध्य के कारण है। जिसमें एक विशेष प्रकार का आकर्षण है।^{१७६} यहाँ जब तक प्रकृति और पुरुष के बीच कल्पित सबध रहता है तभी तक प्रकृति पुरुष के प्रति कार्य करती है। जब पुरुष विकास और विलय को प्राप्त होने वाला प्राकृतिक जगत से अपने भेद को पहचान लेता है तो प्रकृति उसके प्रति अपना व्यापार बन्द कर देती है।^{१७७} इस प्रकार प्रकृति के विकास का नैमित्तिक कारण केवल पुरुषों की उपस्थिति ही नहीं है क्योंकि वह तो निरन्तर बनी रहती है। बल्कि उसका अपने और प्रकृति के भेद का न जान पाना है। सांख्य में अविवेक को पुरुष तथा प्रकृति के सयोग का कारण माना गया है।^{१७८} आनन्दिरूप अविवेक प्रलयकाल में भी रहता है यद्यपि तब प्रकृति और पुरुष का सयोग नहीं रहता। यह सयोग यथार्थ नहीं क्योंकि इससे पुरुष के अन्दर कोई नया गुण नहीं उत्पन्न होता है। फिर भी प्रकृति और पुरुष के सबध को योग्य और भोक्ता के सबध को माना जाता है। आ० भिक्षु के मत में यदि सबध नित्य है तो ज्ञान से इसका अन्त नहीं हो सकता और यदि यह अनित्य है तो भी यह सयोग ही कहा जायेगा।^{१७९}

विषयी और विषय एकत्व की ओर सकेत करते हैं। यद्यपि ये भिन्न हैं फिर एक इकाई के अन्तर्गत ही हैं। क्योंकि एक चैतन्य विषय का चैतन्य है और विषय चैतन्य का ही विषय है। अपने को पदार्थ जगत से भिन्न करने और उससे सबद्ध करने में ही हम आत्मा अर्थात् विषयी को जान सकते हैं अन्यथा नहीं। अतः विषयी और विषय की सबधविहीनता की स्थिति में एक दूसरे की ओर सक्रमण सम्भव नहीं है। दोनों पक्षों की एकता उनके भेद की पूर्वकल्पना है। भेद का कारण अज्ञान अर्थात् अविद्या है। जिसके कारण हम अनुभव के स्वरूप और उसकी अवस्थाओं पर विचार नहीं कर पाते। और हम विषयी व विषय के माध्यम से परमतत्त्व को जानने में असमर्थ हो जाते हैं। यह सत्य है कि द्वैतपरक विचार हमारे मतों के लिए आवश्यक है। लेकिन ऐसा सही मान ले कि यही वास्तविकता है तो उन्हें जोड़ने के लिए एक तृतीय पदार्थ की

आवश्यकता होगी लेकिन इस तीसरी वस्तु की रवीकृति भी हमें सतोषप्रद समाधान नहीं देती है तब हम यह मानने को विवश होते हैं कि ये दोनों एक ही परम चैतन्य के दो पक्ष हैं जो समस्त ज्ञान और जीवन का आधार हैं इस परमएकत्व को न पहचान पाना ही साख्य की प्रकल्पना में एक मौलिक भूल है।^{१२८३} क्योंकि प्रकृति पुरुष के अन्दर एक साथ ही अपने विषय में और जगत के विषय में जिसमें वह निवास करती है। सत्य अस्तित्व के ज्ञान को उत्पन्न करती है तो क्या इन दोनों के भेद में जो एकत्व निहित है उसका साक्षी नहीं है? क्योंकि प्रकृति तभी व्यक्त होती है जब इसका सबध विषयी से होता है। लेकिन जब यह विषयी से असंबद्ध रहती है तो अव्यक्त रहती है। यही नहीं प्रकृति जो करती है उसकी सूचना भी पुरुष द्वारा ही मिलती है।^{१२८४} अतः पुरुष से स्वतंत्र प्रकृति का विचार स्वतः विरोधी हो जाता है। प्रकृति सबधी जो विकास प्रक्रिया है उसमें उद्देश्यवाद निहित है जिसका कारण भी पुरुष है। प्रकृति के विकास का पुरुष के मोक्ष प्राप्ति का साधन माना गया है। यद्यपि साख्य यह नहीं मानती है कि प्रकृति ज्ञानपूर्वक कोई योजना बनाती है और उसे प्रयोग में लाती है। लेकिन यह मानता है कि प्रकृति का विकास पुरुष के प्रयोजन की पूर्ति के लिए बनाई गई योजना का क्रियात्मक रूप है। अतः स्पष्ट है कि प्रकृति क्या बनती है अथवा बनेगी यह इस बात पर निर्भर करता है कि पुरुष का प्रयोजन क्या है अथवा वह क्या चाहता है? प्रकृति की विकास श्रृंखला में पुरुष कहीं नहीं है फिर इस श्रृंखला से एक समान सम्बद्ध है। इस प्रकार पुरुष विकास में प्रकृति के लिए सहायक के साथ में निरन्तर बना रहता है। यदि पुरुष इस प्रकृति प्रक्रिया में अनायास ही न आ जाता तथा जीवात्मा इस सृष्टि में भागीदार न बनता तो प्रकृति का कोई भी कार्य संभव नहीं था।^{१२८५}

प्रकृति के विकास में सबसे प्रथम उत्पन्न पदार्थ है महत् जो सकल विश्व का कारण है। साख्य का महत् विश्वीय पक्ष को दर्शाता है और इसका पर्यायवाची बुद्धि मनोवैज्ञानिक पक्ष है जो प्रत्येक व्यक्ति में रहता है। लेकिन साख्य में महत् के मनोवैज्ञानिक पक्ष को ही स्वीकार किया गया है। क्योंकि इसका बुद्धि और उसके गुणों धर्म ज्ञान वैराग्य और ऐश्वर्य व इसके विपरीत में साम्य देखने से भी मनोवैज्ञानिक अर्थ की पुष्टि होती है लेकिन बुद्धि की जो उपलब्धियाँ महत् ब्रह्म आदि मिलते हैं। उससे विश्व सम्बन्धी अर्थ ही किया गया है।^{१२८६} बुद्धि प्रकृति की कारणावस्था में बीजशक्ति के रूप में सूक्ष्म रूप से विद्यमान रहती है। यह अव्यक्तावस्था है। जब

यह कार्यावस्था में परिवर्तित होती है तो यह बुद्धि कहलाती है। आ० विज्ञानभिक्षू के अनुसार यह कभी भी असफल न होने वाली और सब सरकारों को धारण करने वाली है।^{१२८७} प्रकृति जड़ है और एक है किन्तु पुरुष अनेक है। फिर पुरुष रासर्ग के पश्चात् प्रकृति से उत्पन्न महत् का वया स्वरूप है। भिन्न-भिन्न पुरुषों के आधार पर प्रकृति भी विकास क्रम की योजना में कैरो सप्रयोजन में एकरूपता हो सकती है। अतः पुरुष बहुत्व जीवतत्त्व की ओर तथा महत् मुक्त प्रकृति विश्वात्मा रूप की ओर और निष्क्रिय चेतन पुरुष एकतत्त्ववाद की तरफ सकेत करता है। क्योंकि साख्य कारिका में बुद्धि के जो व्यापार बताये गये हैं वे अहंकार मन इन्द्रिय और ज्ञेय विषय के साथ सम्पन्न होते हैं।^{१२८८} जबकि साख्य मत में जब प्रथम विकास अवस्था आती है तो एकमात्र बुद्धि (महत्) ही होती है अन्य कुछ नहीं।^{१२८९} अतः यहाँ महत् (बुद्धि) प्रकृति को विश्वीय रूप में ग्रहण करता है जो विषय-विषयी का आधार है। यह अवधारणा विश्वात्मा के अनुरूप होगी जो साख्य को मान्य नहीं है। जबकि बुद्धि (महत्) प्रकृति के उत्पन्न पदार्थ तथा अहंकार की उत्पादिका के रूप में उस बुद्धि से भिन्न है जो इन्द्रियो मन तथा अहंकार की क्रियाओं पर नियन्त्रण करती है। यदि महत् और बुद्धि को एक मान लिया जाये तो सम्पूर्ण सृष्टि विषयनिष्ठ होगी जबकि अहम् और अनह दोनों की बुद्धि से उत्पन्न होते हैं।^{१२९०} विकास क्रम में बुद्धि के बाद उत्पन्न होने वाला पदार्थ अहंकार है यहाँ पर भी विश्व सबधी और मनोवैज्ञानिक पक्षों में भेद है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से अहम् का भाव अनह (विषय) के बिना असंभव है। अतः एक विश्वात्मक अहंकार की संभाना को स्वीकार करना पड़ेगा जिसमें से व्यक्ति रूप विषय और विषयी उत्पन्न होते हैं। अहंकार को भौतिक सामग्री के रूप में द्रव्य माना गया है क्योंकि यह अन्य द्रव्यों का उपादान कारण है। आचार्य भिक्षु के अनुसार तत्त्वों तथा अन्य सबकी रचना के पूर्व आभिमान का अस्तित्व है और इस प्रकार इसे सृष्टि का कारण कहा गया है। जहाँ बुद्धि अपने व्यापार में ज्ञान विषयक है वहाँ अहंकार क्रियात्मक है। अहंकार वह नहीं है जो सार्वभौम चैतन्य को व्यक्तित्व का रूप देता है क्योंकि साख्य के अनुसार व्यक्तित्व पहले ही विद्यमान रहता है बल्कि बाह्य जगत् से जो संस्कार आते हैं अहंकार उन्हें व्यक्तित्व प्रदान करता है।^{१२९१}

विश्व सबधी योजना का निर्माण मानवीय आत्मा के सादृश्य पर किया जाता है। क्योंकि मनुष्य विश्व का एक संक्षिप्त रूप है जहाँ एक छोटे पैमाने पर यथार्थ सत्ता सभी घटक अवयवों

को दोहराया जाता है। साख्य की विकास की पूरी योजना व्यक्ति के मनोवेज्ञानिक अनुभव के आधार पर इसकी स्थित है।^{२६२} साख्य की भाँति कठोपनिषद्^{२६३} में भी प्रकृति क महत् के प्रथम उत्पत्ति के समान है अव्यक्त से महान आत्मा के विकास की बात का उल्लेख है। महत् प्रकृति है जो चैतन्य से प्रकाशित होता है उपनिषदों में इसे विश्वात्मा (हिरण्यगर्भ/ब्रह्मा) माना गया है। इस प्रकार प्रकृति से महत् की उत्पत्ति वेदान्तीय अवधारणा की स्वकृति है। जहाँ सर्वोपरि ब्रह्म का स्वरूप विशुद्ध चैतन्य जैसा कि साख्य के पुरुष का है वही प्रकृति का चैतन्य शून्यता है और जब दोनों परस्पर मिलते हैं तो विषय-विषयी का भाव आता है यही महत् है। जैसे ही विषयी (प्रमाता) अपने को विषय (प्रमेय) से विरोध स्वभाव का पाता है उसमें अहभाव उत्पन्न होता है।^{२६४} इस प्रकार अहभाव का विचार सृष्टि रचना के पूर्व आता है मैं अनेक हो जाऊँगा मैं प्रजनन करूँगा ^{२६५} यहाँ साख्य की समस्या यह है कि एक मनोवेज्ञानिक दृष्टि को तत्त्व ज्ञान सबधी कथन से मिला देता है। इस प्रकार साख्य अपने पूर्व कल्पित धारणाओं को उपनिषदीय विचारों से मिला देता है। जो तात्त्विक रूप से इसके लिए विजातीय है।

प्रकृति और पुरुष के संबध से जो महत् तत्त्व उत्पन्न होता है वह जीव नहीं है। क्योंकि यह महत् ही प्रकृति को निरन्तर क्रियाशील रहने के लिए प्रेरणा प्रदान करता है चाहे सभी जीवों को मोक्ष की प्राप्ति हो जाय। क्योंकि जैसे ही निरपेक्ष आत्मा अर्थात् पुरुष को विषय का ज्ञान होता है वह विषयो (प्रमेयो) पर कार्य करने से सर्वोच्च विषयी जिसे महत् कहा गया है हो जाता है।^{२६६} रवय आचार्य भिक्षु ने प्रकृति जो परिवर्तित होती है को अविद्या और पुरुष जो सभी प्रकार के परिवर्तनों से उन्मुक्त है को विद्या माना है।^{२६७} साख्य इस बात को मानती है कि प्रकृति किसी भी रूप में विषयी निष्ठ या अयथार्थ नहीं क्योंकि एक अयथार्थ सत्ता यथार्थ बन्धन का कारण नहीं हो सकती है।^{२६८} प्रकृति पुरुष के प्रति निषेधात्मक है। इस प्रकार पुरुष रूप आत्मा का प्रकृति अनात्मकरूप है। पुरुष का प्रकृति को देखना इस बात का प्रमाण है कि पुरुष प्रकृति को अस्तित्व को स्वीकार करती है।^{२६९} दूसरे शब्दों में पुरुष की यह रवीकृति ही प्रकृति को अस्तित्व प्रदान करती है। आचार्य भिक्षु भी सृष्टि के प्रारम्भ में उत्पन्न हुए एक सर्वोपरि आत्मा अर्थात् पुरुष को स्वीकार करते हैं और महत् तत्त्व उसके साथ उपधि के रूप में था।^{३००} ऐसा ईश्वर-महत् प्रारम्भिक एकतत्त्व है। जिसमें दो भिन्न-भिन्न प्रवृत्तियाँ एक दूसरे में समाहित होकर

एक हो गई है। इसी प्रकार वेदान्त पुराणदि श्रुतिया भी प्रकृति को सर्वोच्च आत्म रात्ता पर निर्भर मानती है।^{३०१} यही धारणा एक सगतपूर्ण साख्य दर्शन का आधार है।

यदि प्रकृति स्वेच्छया क्रियाशील होती तो मोक्ष कभी भी संभव नहीं होता इसी प्रकार यदि प्रकृति रवेच्छा से निष्क्रिय होती है तो ऐहलौकिक जीवन का प्रवाह चलता ही नहीं। साख्य इस बात को रवीकार करता है। कि जड प्रकृति की क्रियाशीलता इस बात की और संकेत करती है कि गति का कारण कोई और है रवय गतिमान नहीं है किंतु प्रकृति की गति का कारण है। प्रकृति का विकास इस विषय का उपलक्षण है कि कोई अन्य मूलकर्ता है किंतु मूलकर्ता के रूप में साख्य जिस पुरुष को रवीकार करती है वह प्रकृति पर सीधे-सीधे कोई प्रभाव उत्पन्न करने में असमर्थ है। साख्य के अनुसार पुरुष की उपस्थित मात्र ही प्रकृति की क्रियाशीलता और विकास के लिए प्रेरित करती है। यद्यपि पुरुष में रचनात्मक शक्ति से अनेक रूप विश्व को उत्पन्न करती है।^{३०२} स्पष्ट है कि विचार शून्य प्रकृति पुरुष द्वारा मार्गदर्शन पाकर ही जगत् का निर्माण करती है। साख्य कारिका में प्रकृति और पुरुष के संबंध को स्पष्ट करने के लिए अन्धे ओर लगड़े का जो उदाहरण दिया गया है उसकी व्याख्या करते हुए गौडपादचार्य कहते हैं कि जिस प्रकार एक लगड़े और एक अंधे ने जो जंगल से गुजरते समय डाकुओं के आक्रमण से अपने सहयोगियों से बिछुड़ गये थे आपस में बातचीत करते हुए एक दूसरे का विश्वास प्राप्त कर लेते हैं। वे अपनी सामर्थ्यानुसार अपने कार्यों का बटवारा कर लेते हैं जिसके अनुसार लगड़ा व्यक्ति अंधे व्यक्ति के कंधे पर सवार होगा और लगड़े व्यक्ति द्वारा बताये मार्ग पर अंधा व्यक्ति चलकर दोनों अपने गन्तव्य स्थल तक पहुँचकर अलग-अलग हो जाते हैं ठीक इसी प्रकार निष्क्रिय पुरुष चल नहीं सकता लेकिन चैतन्य होने के कारण वह देख सकता है और सक्रिय प्रकृति चल अर्थात् गति तो कर सकता है लेकिन जड होने के कारण देख नहीं सकती। अतः लगड़ा रूप पुरुष और अंधा रूप प्रकृति है। यहाँ पुरुष को मोक्ष प्राप्त कराकर प्रकृति कार्य करना समाप्त कर देती है और पुरुष भी प्रकृति का ज्ञान प्राप्त कर लेने के पश्चात् मोक्ष को प्राप्त होता है। इस प्रकार उनके अपने अपने प्रयोजन सिद्ध हो जाने पर उपका परस्पर संबंध समाप्त हो जाता है।^{३०३}

एक तरफ साख्य द्वारा प्रकृति और पुरुष के द्वैतभाव को मान लेने के कारण मनुष्य के

चेतन्य का उनके स्वभाव के अन्य तत्त्वों से विभाग मानना पड़ता है वही दूसरी तरफ साख्य अपनी धारणा के बिल्कुल विपरीत मनुष्य स्वभाव के एकत्व को मानकर ज्ञान—जीवन और नैतिकता को बुद्धिगम्य स्वीकार करती है। यदि बुद्धि अनात्मिक और जड़ होती तो चेतन्य को प्रतिबिम्बित नहीं करती क्योंकि दो विपरीत स्वभाव की वस्तुएँ परस्पर प्रतिबिम्ब के रूप में कार्य नहीं कर सकती। पुरुष को बुद्धि की अवस्थाओं का अनुभव नहीं होता है क्योंकि बुद्धि में पुरुष का प्रतिबिम्ब यथार्थ नहीं है। साख्य के अनुसार पुरुष का बुद्धि के साथ सबन्ध सहयोगात्मक है प्रतिस्पर्धात्मक नहीं। क्योंकि पुरुष प्रकृति के सबध का केन्द्र बुद्धि में है जो विभिन्न विषयों और स्तरों पर भेद और समवय करती है तथा अहंकार की सहायता से विचार इन्द्रिय और कार्य सबधों की क्रियाओं के साथ तादात्म्य स्थापित करती है। जब बुद्धि को यथार्थ का ज्ञान हो जाता है कि तादात्म्य एक भूल है और जो कुछ दृश्य है वह मात्र गुणों की विक्षुब्धता है तो बुद्धि भी विरत हो जाती है। पुरुष का संयोग टूट जाने पर प्रकृति भी पुरुष में प्रतिबिम्बित होने की सामर्थ्य खो देती है। इस प्रकार बुद्धि का कार्य पुरुष के लिए सहयोगात्मक ही रहता है।^{३०४}

पुरुष और प्रकृति के सबध का कारण अविवेक को माना गया है अतः यह एक प्रकार का मिथ्या सबध है। लेकिन ऐसी दो स्वतंत्र सत्ताएँ जो परस्पर बिल्कुल विरोधी स्वभाव की हैं एक दूसरे से कैसे सम्बद्ध हो जाती है विचार करना कठिन है। वास्तव में प्रकृति और पुरुष की ऐसी पारस्परिक अनुकूलता आश्चर्यजनक है। यदि तर्क से विचार करें तो चेतनापूर्ण पुरुष और अचेतन प्रकृति एक ही विकास की स्थितियाँ हैं। यह जीव ही है जो मुक्त होने के लिए प्रयत्न करता है। इस सीमित चैतन्य के आधार पर ही एक अनन्त चैतन्य की पूर्ण कल्पना होती है जो प्रकृति के बन्धन से सीमित है। लेकिन सीमित आत्मा रूप जीव अपनी अन्तर्निहित अनन्त चैतन्य का ज्ञान प्राप्त कर लेता है तो वह इस बंधन से मुक्त हो जाता है। साख्य में यथार्थता की प्रक्रिया का जो उपादान तत्त्व भी यत्र रचना और आत्मा के स्वातंत्र्य की दो ग्रथियों में विभाजन करता है, वास्तव में ये यथार्थ ऐतिहासिक नहीं अपितु भावनात्मक हैं। जिससे स्पष्ट होता है कि आनुभाविक जगत में दो भिन्न—भिन्न प्रवृत्तियाँ हैं जो परस्पर इस प्रकार संबधित हैं कि उन्हें अलग—अलग नहीं किया जा सकता। पुरुष और प्रकृति समस्त अनुभव के दो पहलू हैं। वास्तव में ये दोनों अर्थात् चैतन्य और जड़ता एक ही पारिणाम अर्थात् सत्ता के दो पहलू हैं। यथार्थ

सत्ता न तो केवल पुरुष है और न ही केवल प्रकृति। ये अभौतिक रूप और रूपहीन प्रकृति होने से अस्तित्वविहीन है क्योंकि जो अस्तित्वान होते हैं उनके नाम और रूप होते हैं। सबसे प्रथम आरितत्त्वान सत्ता महत है जो तब पैदा होती है जब पुरुष प्रकृति को सूचित करता है। अतः यह विशुद्ध प्रकृति नहीं अपितु रूपधारिणी प्रकृति है। महत निर्विकल्प प्रकृति की सविकल्प अभिव्यक्ति है जिसमें पुरुष का भी सहयोग है। यदि हम सृष्टि प्रक्रिया के उद्भव के पीछे तक जाकर विचार करें तो स्पष्ट होगा कि उच्चतम बिन्दु पर एक ऐसा पूर्ण चैतन्य स्वरूप सत्ता है जिसमें सभी वस्तुओं को सम्भाव्यता निहित है। वस्तुतः सभी वस्तुएँ पुरुष और प्रकृति को संयुक्त करती हैं और पुरुष को अधिकाधिक अभिव्यक्त करने के संघर्ष करती हैं यह संघर्ष ही जगत की विकास प्रक्रिया है।^{३०५}

सांख्य के अनुसार आनुभविक जगत की दोनों जड़ और चेतन (विषय और विषयी) एक दूसरे पर प्राधान्य प्राप्त करने के लिए संघर्ष करती हैं जो अपने तार्किक आधार के रूप में किसी अन्य तत्त्व की ओर संकेत करती हैं। इस प्रकार संघर्षशील जगत में एक ओर पुरुष अर्थात् विषयी और दूसरी ओर प्रकृति अर्थात् विषय है नित्य एक दूसरे के विपरीत है। लेकिन यह धारणा न तो आनुभाविक तथ्यों के अनुकूल है और न ही सांख्य के सिद्धांतों के अनुकूल है। यदि महत रूप विश्वीय आत्मा व्यक्तिरूप विषमियों (अहंकार) के अनेकत्व और व्यक्तिरूप विषयों (तन्मात्रों) के अनेकत्व को उत्पन्न करता है तथा यदि सभी विषयों को एक प्रकृति में समाहित कर दिया जाता है तो सभी विषयों को एक सार्वभौम पुरुष में समाहित क्यों नहीं कर सकते अर्थात् पुरुष-बहुत्व की धारणा असंगत है। पुनः यदि पुरुष और प्रकृति को एक दूसरे से रवतत्र ओर निरपेक्ष माना जाये तो दर्शनशास्त्र की समस्या का समाधान असंभव है। अन्यथा यह कहने के कोई हानि नहीं है कि ये परस्पर विरोधी तत्त्व एक ही पूर्ण इकाई में अन्तर्निविष्ट हैं जो इनसे परे हैं। सांख्य में पुरुष जीव के साथ मिश्रित नहीं है जो वस्तुओं के विभाग से विभक्त नहीं है। विश्वीय अभिव्यक्ति के तनाव और संघर्ष से प्रभावित नहीं है जो समस्त सृष्टि के अन्दर और इन सबसे बाहर और ऊपर है इस प्रकार सांख्य एक विशुद्ध और पूर्ण चैतन्य की सत्ता की उपस्थिति का स्वीकार करता है। जिसे एक महान निरपेक्ष आत्मा कह सकते हैं।^{३०६}

प्रश्न उठता है कि सृष्टि अर्थात् प्रकृति पुरुष का सबध क्या ? इसे प्रथम सूत्र^{३८७} में स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि स्वरूपतः मुक्त पुरुष के मोक्ष के लिए ही यह सबध और सृष्टि होती है। इस प्रकार यह सृष्टि परार्थ होती है। लेकिन पुनः प्रश्न उठता है कि जो स्वतः स्वाभावतः मुक्त है उसका मोक्ष कैसे? पुरुष तो निगुण एव अपरिणामी है और दुःख परिणाम है प्रकृति क रजस गुण का। वास्तव में दुःख पुरुष में न होकर प्रकृति और उसकी सन्तति बुद्धि में होती है तथा प्रकृति के कार्य बुद्धि के सानिध्य से उसमें स्थित दुःख का अज्ञान या भ्रम के कारण अपने में आरोप कर लेने से पुरुष में दुःख की प्रतीति होती है।^{३८८} इस प्रकार शास्त्रीय दृष्टि से दुःख रजोगुण का परिणाम होने से भले ही प्रकृति का हो परन्तु सामान्य या व्यावहारिक दृष्टि से वह उसी का होगा जिसे उसकी अनुभूति होगी अथवा जो उसे भोगता है और अनुभव अथवा भोक्ता होना तो चेतना का ही धर्म है अचेतन का नहीं। अतः जब दुःखभोग चेतना का धर्म है तो उससे मुक्ति अर्थात् मोक्ष भी चेतन का ही धर्म होगा। इसी कारण से सृष्टि परार्थ ही कही गई है।^{३८९} इक्कीसवीं कारिका में सृष्टि का प्रयोजन एव उस प्रयोजन की सिद्धि के लिए अपेक्षित प्रकृति और पुरुष का पारस्परिक सयोग वर्णित है। पूर्वोद्धृत कारिकाओं से इस कारिका में यह विशेषता है कि जहाँ पूर्व उद्धृत कारिकाओं में पुरुषार्थ-सिद्धि के लिए प्रकृति और पुरुष का सयोग और उस सयोग के द्वारा सृष्टि मानी गयी है। वही इस कारिका में प्रकृति और पुरुष दोनों की अर्थ-सिद्धि के लिए सृष्टि को स्वीकार किया गया है। इस सबध में प्रसिद्ध टीकाकार आचार्य मिश्र^{३९०} पारस्परिक स्वार्थ को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि प्रधानस्य दर्शनार्थम् प्रकृति की पुरुष विषयक और पुरुषस्य कैवल्यार्थम् पुरुष की प्रकृति विषयक अपेक्षा को स्वीकार करती है। कैवल्य के लिए अपेक्षित रात्व-पुरुषान्यताख्यति अर्थात् प्रकृति पुरुष विवेकज्ञान के लिए प्रकृति की अपेक्षा इसीलिए स्वीकृत है क्योंकि यह विवेकज्ञान बुद्धि का ही एक विशेष प्रकार का परिणाम है।^{३९१} और यह बुद्धि भी स्वयं प्रकृति का परिणाम है अतः प्रकृति का ही परिणामभूत विवेकज्ञान उसके अभाव में सर्वथा असंभव है।

प्रयोजन के सबध में उद्धृत कारिकाओं में परस्पर विरोध दिखाई देता है क्योंकि सृष्टि वे उपक्रम में आई हुई कारिकाओं में प्रकृति के दर्शनार्थ और पुरुष के कैवल्यार्थ सृष्टि की बात कही गई है। जबकि सृष्टि के उपसंहार के रूप में आयी हुई कारिकाओं में पुरुष के भोग और

मोक्ष के लिए सृष्टि कही गयी है। लेकिन यहाँ वास्तविक विरोध नहीं है भोग वस्तुतः एक ही जो भोग्य प्रकृति और भोक्ता पुरुष दोनों के बिना असंभव है। यहाँ भोग पुरुष का ही स्वार्थ है क्योंकि प्रकृति के गुणों द्वारा पूर्वजन्मों में किये गये और अनादि अविद्या के कारण प्रकृति के साथ अपना तादात्म्य ऐक्यरूप ग्रहण करने के कारण अपना समझकर समस्त प्रारब्ध कर्मों का दुःखत्रय रूप फल भोगते हुए ही पुरुष को उससे मुक्ति पाने की इच्छा होती है^{३१२} अन्यथा नहीं। मोक्ष और भोग दोनों ही पुरुष के ही स्वार्थ हैं प्रकृति के नहीं। इस प्रकार पुरुष के हित सम्पादन हेतु प्रकृति पुरुष के संयोग से सृष्टि करती है। अर्थात् दोनों का प्रयोजन समान या एक ही है। लेकिन यहाँ शका उत्पत्ति है कि परमार्थतः पुरुष का कोई प्रयोजन नहीं हो सकता क्योंकि वह स्वभावतः निर्बन्ध और नित्य मुक्त है। इसी प्रकार प्रकृति का भी प्रयोजन नहीं हो सकता क्योंकि वह अचेतन है। सांख्य दर्शन में प्रकृति पुरुष के अधीन नहीं है। यदि पुरुष प्रकृति का अधिष्ठाता या नियामक माना जाता तो यह सम्भव था कि पुरुष अपने अधीन प्रकृति का अपने प्रयोजन की सिद्धि हेतु प्रयोग करता है। चूँकि प्रकृति अचेतन है अतः वह स्वयं पुरुष का प्रयोजन समझकर उपकार भाव से उसकी सिद्धि के लिए प्रवृत्त नहीं हो सकती। यहाँ आचार्य ईश्वरकृष्ण का मत सगतपूर्ण नहीं है कि गुणवती उपकारिणी प्रकृति निगुण अनुपकारी पुरुष के भोग-मोक्ष के सम्पादनार्थ ही सृष्टि में प्रवृत्त होती है।^{३१३}

स्पष्ट है कि सांख्यकारिका परमार्थतः निर्बन्ध और नित्य मुक्त पुरुष के प्रयोजन की बात नहीं करता। सृष्टि के प्रयोजन का तात्पर्य यह है कि पुरुष को जीवनगत अर्थात् बद्धावस्था के लिए ही प्रयोजन की बात कही गई है जो उचित भी है। प्रकृति के साथ उसका अपना तादात्म्य-ग्रहण अनादि अज्ञान अर्थात् अविवेक के कारण होता है। दूसरे शब्दों में विविध कर्म तथा उनके दुःखादि फल का भोग वस्तुतः तो है प्रकृति के परिणाम^{३१४} पर प्रतीत दोनों की ही होती है। पुरुष को पुरुष का त्रिविध दुःख के साथ अभिघात या अभिसंघर्ष कहकर उससे मुक्ति पाने के लिए उसके निवर्तक हेतु की बात की गई है।^{३१५} यह निवर्तक हेतु विवेक ज्ञान के साधन अभ्यास से उत्पन्न तत्त्वज्ञान है जो पुरुष के स्वरूप से अभिन्न नित्यज्ञान है।^{३१६} पुरुष इस पारमार्थिक स्वरूप के आधार पर ही उसे संसारण अर्थात् जन्म-मरण रूप बधन एवं मोक्ष से भी परे माना गया है।^{३१७}

साख्य कारिका मे पाररपारिक सयोग से पुरुष के कर्ता ओर प्रकृति के चैतन्य होने की बात स्वीकार की गई है।^{३१८} किंतु प्रश्न उठता है कि सृष्टि के पूर्व प्रकृति सूक्ष्म गुणों की समस्या मे रहती है और पुरुष अपने शब्द चिन्मात्र रूप मे हो तो फिर इन दोनों मे सभोग किस प्रकार होता है? कारिका मे न तो इस पर स्पष्ट विवेचन है और न ही इसे सर्वविदित उदाहरणों द्वारा रपष्ट किया गया है। साख्य सूत्र मे कुसुम और रवच्छ रफाटिक इत्यादि दृष्टांत इस सबध मे कुछ विशेष उपयोगी नहीं सिद्ध होते क्योंकि उक्त उदाहरण प्रत्यक्ष जगत के है। जबकि सृष्टि के प्रारम्भ के पूर्व प्रकृति ओर पुरुष सूक्ष्मातिसूक्ष्म पदार्थ है।^{३१९} इसी प्रकार प्रकृति एव पुरुष मे स्थूलता का सर्वथा अभाव होने से दोनों के पारस्परिक सयोग और उससे उत्पन्न माना गया। पारस्परिक प्रतिबिम्ब के अभाव मे बीसवी कारिका मे उद्धृत कथन सभव नहीं प्रतीत होता। भोगादि के लिए अपेक्षित सृष्टि के कारण—भूत उक्त सयोग का कारण योगदर्शन और आचार्य पञ्चशिख अनादि अविद्या^{३२०} को मानते है। सयोग की कारण भूता अविद्या यद्यपि अनादि है लेकिन नित्य नहीं अपितु सगत है। इसका कारण है कि प्रकृति और पुरुष के बीच यह कोई रवाभाविक अविच्छेद सबध नहीं है अपितु सूक्ष्म वैचारिक सबध है। इस प्रकार यहा प्रकृति—पुरुष के सबध की दार्शनिक व्याख्या की जाती है तात्रिक नहीं। जैसा कि साख्यदार्शनिकों की मान्यता है कि जो ही साधक अपने तथा प्रकृति के वास्तविक रूपों का भेद—पार्थक्य जान लेगा त्यो ही इस सयोग का अंत हो जायगा। सयोग का अंत होते ही कर्तृत्वाभिमान जो पूर्व अविवेक कृत पाररपारिक सबध के कारण होता था नष्ट हो जायगा। तत्पश्चात् सारे सचित और क्रीयमाण कार्य विवेचन ज्ञानाग्नि से भस्म हो जाते है और साधक वास्तविक कैवल्य का अनुगान करता है।^{३२१}

साख्यकारिका^{३२२} प्रकृति की प्रवृत्ति पुरुष के मोक्ष के निमित्त होती है। लेकिन प्रश्न उठता है कि यह कैसा पुरुष होगा तो वास्तव मे यह बद्ध पुरुष अर्थात् जीव ही होगा जो सृष्टि का परिणाम है। तब ऐसा बद्ध पुरुष प्रकृति के सयोग का आधार और निरपेक्ष शुद्ध चैतन्य रूप कैसे हो सकता है तथा स्वयं प्रकृति जड होने के कारण सयोग का आधार नहीं हो सकती। फिर कैवल्य की जो ज्ञान—साधन रूप है^{३२३} वह निरपेक्ष शुद्ध चैतन्य रूप पुरुष की ओर राकंत करता है जो साख्यकारिका मे अद्वैत की अरपष्ट अनुभूति कराती है।

इस प्रकार द्वैतवादी साख्य अद्वैतवादी आदर्श की सत्यता को नहीं छू पाता केवल बोध के उस रतर पर ही सतुष्ट हो जाता है जो सत और असत् के भेद को महत्व देता है। दोनों के विरोध को यथार्थ तथा दोनों के तादात्म्य को अयथार्थ स्वीकार करता है। वास्तव में साख्य की धारणा जो मनुष्य के मानसिक अनुभव की आवश्यकता की कुछ पूर्ति करती है एक ऐसा दार्शनिक मत है जो अधिकतर तत्त्वविज्ञान विषयक प्रवृत्तियों के साचे के प्रभाव से प्राप्त हुआ है न कि वस्तुओं के अस्तित्व सबधी अवलोकन से उत्पन्न वैज्ञानिक प्रेरणा द्वारा पाया जाता है। किन्तु साख्य का दार्शनिक सिद्धान्त जो प्रकृति और पुरुष के द्वैतवाद तथा अनन्त पुरुषों के अनेकत्व को मानते हैं। प्रत्येक पुरुष असीमित है फिर भी वे अन्यो की असीमितता का व्याघात नहीं करते और उनसे बाह्य और स्वतन्त्र अस्तित्व रखते हैं जो दार्शनिक समस्या का सतोषप्रद समाधान नहीं देता। वास्तव में द्वैतवादपरक यथार्थवाद मिथ्या तत्त्वविज्ञान (तत्त्वमीमासा) का परिणाम है।

पाद टिप्पणी

- १ — पाण्डेय डा० राम शरण, महाभारत और पुराणों में साख्यदर्शन पृ०— ३१
- २ — साख्यकारिका पृ०— १५ व १७ योगसूत्र — २/१८ २० व २३ तथा ४/३३
- ३ — तमो वा इदमग्र आसीदेकम् — ५/२ मैत्रायणी उपनिषद्।। तम आसीत् तमसा गूढमग्रे — १०/१२६/३ ऋग्वेद।।
- ४ — साख्यकारिका — ११
- ५ — मूल प्रकृति प्रधान मूलभूतत्वात्।। माठरवृत्ति का०न० ३ पृ० — २४
- ६ — साख्यसूत्र — १/६७
- ७ — सत्त्वरजस्तमसा साम्यावस्था प्रकृति — १/६१ साख्यसूत्र
- ८ — माठरवृत्ति — ८
- ९ — साख्यतत्त्वकौमुदी — १३
- १०— गौडपाद भाष्य — १३ पृ० — ३६

- ११- साख्यकारिका - १३
- १२- साख्यकारिका - १२
- १३- अव्यक्त त्रिगुणाल्लिगात् - १/१३६ साख्यसूत्र
- १४- ब्रह्मसूत्र भाष्य - १/१
- १५- साख्यकारिका - १५ और १६ साख्यसूत्र - १/१७४
- १६- निरवयवमूर्तत्वात् - माठरवृत्ति
- १७- दासगुप्ता पृ०- १५६ से १५७
- १८- साख्यकारिका - ५६ और ६१
- १९- साख्यकारिका - ६
- २०- साख्यसूत्र - ६/३६ ।। सत्वरजस्तम इति एषैव प्रकृति सदा एषैव ससृतिर्जन्तोरस्या परि पर पद
-साख्य प्रवचन भाष्य पृ० - ३३
- २१- साख्यसूत्र १/६२ ।। सत्त्वादीगुणाना प्रकृतिधर्मत्व नास्ति प्रकृतिस्वरूपत्वादित्यर्थ - साख्य प्रवचन
भाष्य, पृ० - ६३ ।। सत्वरजस्तमसा साम्यावस्था प्रधानम ।।१६-गौडपाद भाष्य ।।
- २२- साख्यकारिका - १२ व १३ तत्त्ववैशारदी - २/१८वें सूत्र व्यासभाष्य पर साख्य प्रवचन भाष्य
-१/१२७ से १२८
- २३- अव्यक्त याहु प्रकृति परा प्रकृति वादिन - १२/३०५/२३ और १२/२१० व २११ ।।महाभारत ।।
- २४- साध्यम्य वैधर्म्य कृत सयोगोऽनदिमास्तयो - वायुपुराण ४/१०२/३४ ब्रह्मपुराण - ४/१२/३१
- २५- Positive sciences of Hindus, pp- 4 to 7
- २६- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-262
- २७- Samkhya system, pp-28
- २८- साख्य प्रवचन भाष्य
- २९- History of Indian Philosophy, Pt-I, pp- 243 to 244
- ३०- भारतीय दर्शन की रूपरेखा पृ० - २७२ की पाद टिप्पणी
- ३१- गीता रहस्य पृ० - १६८
- ३२- इवोल्यूशन ऑव साख्य पृ० -१६ से २०

३३- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-262 & 26१

३४- प्रकृते स्त्रिगुणायास्तु एते प्रधानस्य गुणास्त्रय सत्त्व रजस्तमश्चैव व गुणानेतान प्रचक्षते त्रिस्त्र प्रकृतयो

सात्त्विकी राजसी चैव तागरी येव सात्व रजरतगश्चैव त्रयोगुणा

३५- महाभारत - १२/२१२/४३ से ४५, १४/३६/३६ १४/३८/१५ नरो हि वेद गुणानिमान्सदा स तामसे

राजसै सर्वगुणै प्रमुच्यते नरस्तु यो वेद गुणानिमान्सदा गुणान्स मुक्ते न गुणै स युज्यते

३६- भगवद्गीता - ५/१० से १२

३७- देवी भागवत - ६/३०३१

३८- महाभारत - १२/३०६

३९- गीता रहस्य पृ० - १८८ छान्दोग्य उप० - ६/३४ श्वेताश्वर उप० - १/४

४०- साख्यकारिका - १०

४१- महान्त च समावृत्य प्रधान समवस्थितम् अनन्तस्य न तस्यान्त सख्यान चापि न विद्यते- विष्णु पुराण

४२- साख्य प्रवचन भाष्य पृ० - ६३

४३- अत्रोच्यते परिच्छिन्नत्वमत्र दैशिका भावप्रतियोगिताव्येदकावच्छिन्नत्वम् -साख्य प्रवचन भाष्य पृ० -४३

४४- सत्त्वादि त्रयमपि व्यक्तिभेदादनन्तम् - साख्य प्रवचन भाष्य पृ० - ६३

४५- साख्य प्रवचन भाष्य पृ० - २८

४६- श्रीवास्तव डा० सुरेशचन्द्र आचार्य भिक्षु और उनका भारतीय दर्शन मे स्थान पृ० - २२५

४७- गीता रहस्य पृ० - १७४ इण्डियन फिलासफीकल रिव्यू भाग-३ पृ० -३०० से आगे

४८- साख्य तत्त्व कौमुदी प्रभा पृ० - १४० से १४२

४९- History of Indian Philosophy, Pt-I, pp- 28 to 29 The nature of mind & its activities,

C N I, Pt-III, pp-507 to 509

५०- साख्यकारिका - २३ व ३७

५१- तत्त्वकौमुदी मुक्तिदीपिका योगभाष्य

५२- Origin & development of Samkhya system of thought, pp, 241 to 243

५३- Radhakrishnan, Indian Philosophy Pt-II, pp-271

५४- साख्यसूत्र - ३/२० व २२

५५— योगभाष्य तत्त्ववेशारदी ३/५२सूत्र पर

५६— Relationship between Body and Mind, Pt-II, pp -64 to 65

५७— Evolution of Samkhya system of thought, pp -39 & 40

५८— साख्यकारिका — ३८

५९— युक्तिदीपिका — १४१

६०— साख्यकारिका — ३२

६१— मठारवृत्ति — पृ० — ४६

६२— जयमगला पृ० — ३६

६३— साख्यकारिका — ३६

६४— युक्तिदीपिका पृ० — १४३

६५— मठारवृत्ति पृ० — २६६

६६— युक्तिदीपिका पृ० — ७६

६७— जयमगला पृ० — १२१ व २२

६८— मठारवृत्ति पृ० — २७

६९— जयमगला पृ० — २२ व २३

७०— युक्तिदीपिका पृ० — ८२ व ८६

७१— कारणभावात् कार्यस्य कारणात्यक्त्वात् । नहि कारणभिन्न कार्य कारण च सदिति कथं तदभिन

कार्यमसद् भवेत् ? — साख्यतत्त्वकौमुदी— ६वीं कारिका पर

७२— तथाहि बुद्ध्यादय उपत्तमुपात्त देह त्यजन्ति देहान्तरं चोपाददते इति तेषां परिस्पन्द — आचार्य मिश्र

सक्रिप्रवेशादिक्रियावत् बुद्ध्यादयो ह्येक देह व्यक्त्वा देहान्तरं प्रविशन्ति — नारायण तीर्थ

७३— योगभाष्य — २/१६

७४— साख्य प्रवचन भाष्य — १/६१

७५— साख्यकारिका — ८

७६— योगभाष्य — ४/१३

७७— सज्ञामात्रम् — १११/६८ साख्य प्रवचन भाष्य ।।

- ७८- साख्य प्रवचन भाष्य - १/६१ योगभाष्य - २/१८
- ७९- साख्य प्रवचन भाष्य - १/१२७ व १२८
- ८०- त्रिगुणात्मक ।।१३ साख्यकारिका।।
- ८१- राधाकृष्णन् इडियन फिलासफी खण्ड २ पृ० २६१ २६२
- ८२- विषमत्व ।।५/२ मैत्रायणी उपनिषद्।।
- ८३- साख्यसूत्र वृत्तिसार - १/६१ ओर ६/३६ योगवार्तिका - २/१८
- ८४- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-330
- ८५- साख्यकारिका - ६
- ८६- शाक्तिमदिति शक्तम्
- ८७- नहि कारणदभिन्न कार्य कारण च सदिति कथ तदभिन्न चा कार्यमसद् भवेतु - साख्य तत्त्व कौमुदी।
- ८८- माडूक्य कारिका - ४/११
- ८९- माडूक्यकारिका भाष्य - २/७
- ९०- जगत्सत्यतव मदुष्ट कारण जन्मत्वाद् बाध काथावात६/५२ साख्यसूत्र
- ९१- पुरुष ।।३ तत्त्वसमास।।
- ९२- साख्यकारिका - १६
- ९३- साख्यकारिका - १८
- ९४- साख्यकारिका - २०
- ९५- साख्यकारिका - ६
- ९६- अनिरुद्धवृत्ति साख्य प्रवचन भाष्य पृ० - ६६ (६/१ सूत्र पर)
- ९७- स्वानुभूत्येक मानाय नमश्चिन्मात्ररूपिणे - १ नीतिशतक
- ९८- कैगिटो अर्गो सम - देकार्ट
- ९९- साख्यसार उत्तर भाग प्रथम परिच्छेद साख्य प्रवचन भाष्य, पृ० - ६१
- १००- साख्य तत्त्व कौमुदी पृ० - ११८
- १०१- श्रीवास्तव, डा० एस० सी०, आचार्य भिक्षु और भारतीय दर्शन मे उनका स्थान पृ० - १४६ से १५०
- १०२- साख्यसूत्र - १/४५ अनिरुद्धवृत्ति और इसकी टीका पृ० - ८२

- १०३- विविक्ते दृक्परिणतौ बुद्धो भोगोऽस्य कथ्यते । प्रतिबिम्बोदय स्वच्छे यथा चन्दमसोऽभ्यसि -षडदर्शन समुच्चय
- १०४- पुरुषोऽविकृत्तमैव स्वनिमीसमचेतनम । मन करोति सान्निध्यादुपात्रि स्फटिक तथा -षडदर्शनसमुच्चय
- १०५- साख्यकारिका - २७
- १०६- अनिरुद्धवृत्ति साख्यसूत्र - १/६७ से ६६
- १०७- साख्य प्रवचन भाष्य - १/६६
- १०८- साख्य प्रवचन भाष्य - १/८७
- १०९- योगभाष्य - १/७
- ११०- साख्य तत्त्व कौमुदी - ५वी कारिका पर
- १११- अनिरुद्धवृत्ति - १/६८
- ११२- साख्य प्रवचन भाष्य - १/६६
- ११३- असन्निकृष्ट प्रमातर्यवारुढोऽनधिगत् इति यावत् चक्षुरादिषु तु प्रमाण व्यवहार परम्परैव सर्वथेति भाव - प्रारम्भ मे साख्य प्रवचन भाष्य
- ११४- साख्यसूत्र- पुरुषैकव्य साख्य प्रवचन भाष्य पृ० - ७४
- ११५- तत्त्वसमास - ३
- ११६- महाभारत - १२/३०१ और १२/३१५/११
- ११७- ब्रह्मपुराण - २३६ अव्यक्तैत्वमित्याहु नानात्वं पुरुषस्तया - १२/३१५/११ शातिपर्व
- ११८- साख्यकारिका - २८
- ११९- सुवर्णसप्तति शास्त्र भूमिका पृ० - १२ और १६
- १२०- गौडपादभाष्य यूक्तिदीपिका साख्य तत्त्व कौमुदी और मादरवृत्ति (१०वीं व ११वीं कारिका पर)
- १२१- साख्यकारिका - ४२
- १२२- साख्यकारिका - ५७, साख्यसूत्र - ६/४४
- १२३- साख्यकारिका - १७ साख्यसूत्र - १/१४२
- १२४- गौडपादभाष्य - १७वीं कारिका पर विद्वतोषणी पृ० - २२७ व २२८
- १२५- साख्यकारिका - ६

- १२६- भोजवृत्ति — योगसूत्र ४/३३ पर
- १२७- साख्यसूत्र — १/६६ व ६६
- १२८- साख्यकारिका — २०
- १२९- स्वामी डा० किशोरदास भारतीय दर्शन और मुक्ति मीमांसा पृ० — ११० व १११
- १३०- साख्य प्रवचन भाष्य पृ० — ७१
- १३१- परिणामरूप धर्माणमेव पुरुष प्रतिषेधस्योक्तत्वात् — साख्य प्रवचन भाष्य पृ० — ७३
- १३२- साख्यकारिका — १८
- १३३- साख्य तत्त्व कौमुदी — १८वीं कारिका पर
- १३४- जयमंगला १८ वीं कारिका पर पृ० — २५
- १३५- युक्तिदीपिका — १८वीं कारिका पर पृ० — ६८
- १३६- साख्यकारिका — ६३
- १३७- वस्तुस्थिता न बन्धोडास्ति तद्भावान्न मुक्तता विकल्पघटितावुभावपि न किंचन — साख्यसूत्र
- १३८- साख्यकारिका- ६२व६८ साख्यसूत्र- ३/६५ ७१से७३ योगसूत्र- १/३ २/२५ ३/५०व५५ ४/३३
- १३९- महाभारत — १३/१४१ /६०
- १४०- साख्यसूत्र — ३/२० व २१ और ५/१२६
- १४१- साख्यसूत्र — २/२६
- १४२- साख्यसूत्र — ६/१ व २
- १४३- साख्यसूत्र — १/१४६ साख्य प्रवचन भाष्य — १/७५ योगसूत्र — ४/१८
- १४४- साख्य प्रवचन भाष्य — १/१४८
- १४५- अनिरुद्धवृत्ति — ६/५६
- १४६- साख्यकारिका १६, हरिभद्र षडदर्शनसमुच्चय ४१ पर मणिभद्र का मत — अमूर्तश्चेतनो योगी नित्य सर्वगतोऽक्रिय अकर्ता निगुण सूक्ष्म आत्मा कापिलदर्शन ।
- १४७- प्रकृते कार्यनित्यैक नित्यैका प्रकृतिर्जडा । प्रकृतेस्त्रिगुणावेशादुदासीनाऽपिकर्तृवत् ।।६ सर्वसिद्धान्तसारसंग्रह ।
- १४८- साख्यसूत्र — ६/४५ और १/१४६ व १५०
- १४९- साख्यसूत्र — ५/६१

- १५०— साख्य प्रवचन भाष्य — ६/६३
- १५१— साख्य प्रवचन भाष्य — २/४६
- १५२— साख्यसूत्र — १/६६
- १५३— साख्यकारिका — २० व २२ साख्यसूत्र — १/१६२ व १६३ योगसूत्र — २/१७
- १५४— साख्य प्रवचन भाष्य — १/१७
- १५५— साख्यसूत्र — १/१०५ से १०७
- १५६— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp- 320 to 321
- १५७— साख्यकारिका — १७
- १५८— साख्यकारिका — १८
- १५९— सर्वसिद्धांत सार संग्रह — १२/६८ व ६९
- १६०— गौडपादभाष्य — ११ व ४४ वीं कारिकाओं पर
- १६१— ब्रह्मसूत्र भाष्य — २/३/५० और ५३
- १६२— साख्यकारिका — २० व २१
- १६३— साख्यकारिका — ३ पुरुषस्तु पुनर्नप्रकृतिरनुत्पाद कत्वात् न च विकृतिरनुत्पन्नत्वात् — माठरवृत्ति ३
पृ०२४ व २५
- १६४— साख्य प्रवचन भाष्य
- १६५— साख्यप्रवचन भाष्य २/१५ सूत्र पर
- १६६— साख्यसूत्र — ६/५४
- १६७— अनिरुद्धवृत्ति — २/१ सूत्र पर
- १६८— साख्यकारिका — ६
- १६९— साख्यकारिका — १७
- १७०— साख्यकारिका — १८
- १७१— साख्यकारिका — ३ ६२ व ६४
- १७२— न प्रकृतिने विकृति पुरुष ॥३॥ साख्यकारिका
- १७३— तस्मान्न बध्यतेऽद्धा न मुच्यते नापि ससारति कश्चित् ॥साख्यकारिका ६२॥

१७४ - एव तत्त्वाभ्यासान्नसि न गे नाहगित्यपरिशेषम् ।।६४ साख्यकारिका।।

१७५- साख्यकारिका - ६४ और ६५

१७६- तस्मादपि चासिद्ध परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम् ।।६ साख्यकारिका।।

१७७- साख्यकारिका - ३ ६२ से ६८

१७८- रामान्यतोऽदृष्टादनुमनाद् यदसिद्ध परोक्ष तदत्यन्तपरोक्षत्वादागमात् सिद्ध स्वर्गापवर्गो -जयमगला
टीका

१७९- साख्यकारिका - ३

१८०- साख्यकारिका - ६२

१८१- साख्यकारिका - ६४

१८२- साख्यकारिका - १७

१८३- साख्यकारिका - २३

१८४- न प्रकृतिर्न विकृति पुरुष ।।३ साख्यकारिका।।

त्रिगुणमविवेक कि विषय सामान्यमं चेतन प्रसवधर्मि । व्यक्त तथा प्रधान तद्विपरीतस्तथा च पूमान् ।।१।।

१८५- उपादानग्रहणात् ।।६।।

१८६- तस्मात्तत्सयोगादचेतन चेतनावदिव लिङ्गम् । गुण कर्तृत्वेऽपि तथा कर्तैव भवत्युदासीन ।।२०।।

१८७- प्रीत्यप्रीतिविषादात्मका प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्था १२

१८८- अन्योन्यभिमवाश्रयजननामिथुन वृत्त्यश्च गुणा १२

१८९- साख्यकारिका - ६

१९०- साख्यकारिका - १०

१९१- गीता रहस्य, भूमिका पृ० - १६१ व १६२

१९२- प्रकृति पुरुष चैव विद्वयनादि उभवापि - १३/१६

१९३- भागवद्गीता - ७/१४ और १५/७

१९४- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-261-262

१९५- साख्यकारिका - २१

१९६- साख्यकारिका - ५७

- १६७— साख्यसूत्र — १/७
- १६८— तत्त्वकौमुदी — २२वीं कारिका पर
- १६९— तत्त्वकौमुदी — ३८ से ४१वीं कारिका पर साख्यसूत्र — ३/१ से १७ साख्य प्रवचन भाष्य — ३/११
- २००— तत्त्वकौमुदी — २०वी कारिका पर
- २०१— तत्त्ववैशारदी — योगभाष्य २/२३ पर टीका
- २०२— योगसूत्र — १/४१ २/१७ व २३ ४/२२
- २०३— योगभाष्य — ४/३३
- २०४— त्रिविधोबन्ध ।।१६ तत्त्वसमास।।
- २०५— व्यसाभाष्य और तत्त्ववैशारदी — योगसूत्र १/८ व २/५ पर
- २०६— साख्यकारिका — १७ २१ ५६ व ६३ साख्यसूत्र — १/६६ १४२ व १४४ ३/५१ ५८ व ५९ ६/४०-४४
- २०७— साख्यसूत्र — १/१६४ और ६/७२ विद्वत्तेषिणी पृ० २२७-२२८
- २०८— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-I, pp-528
- २०९— साख्यकारिका — १० और ११
- २१०— Origin & development of Samkhya system of thought, pp, 9-10 मैकडोनल हिस्टी आफ
संस्कृति लिटरेचर पृ० — ३६० ६१ और १३४ १३५
- २११— तदैक्षत बहुस्या प्रयाजयेति तत्तेजोऽसृजत
- २१२— ब्रह्मसूत्र भाष्य — १/१
- २१३— रत्न प्रभा पृ०— २२४
- २१४— सगधि कार्य जडप्रकृतिक कार्यत्वात् घटवत
- २१५— साख्यकारिका — २१
- २१६— साख्यकारिका— ८ १० ११ और ४ से १७ साख्यसूत्र — १/६२ ७० १०२ १०३ १०६ ११० और ३० से ४६
- २१७— अत सावकाशतया साख्यतेवेश्वर प्रतिषेधाशे दुर्बलमिति — साख्य प्रवचन भाष्य पृ०—४
- २१८— अत्र शास्त्रेकारणब्रह्मत्वं पुरुष सामान्य निगृह्यमेवेष्ट्यते ईश्वरानश्यपगमात्— साख्य प्र० भाष्य पृ०—१६६
- २१९— स्वत्रत प्रधान कारणतावादिन्याश्च कपिलस्मृतेरप्रमाण्य प्रसज्यते — सा०प्र०भाष्य पृ० — २६५
- २२०— गीतारहस्य— पृ०—१६३ की टिप्पणी

- २२१- गौडपादभाष्य- कारिका ६१वी पर टिप्पणी पृ०- ५५
- २२२- विष्णुपुराण - २/७/३७
- २२३- इंडियन थीज्य सी एच आई खण्ड ३ पृ० ५३६ ३७
- २२४- हिस्ट्री आफ इंडियन फिलासफी खण्ड-१ पृ०- ४८०
- २२५- साख्य कासेप्शन ऑव परसनैलिटी पृ० - १४ से आगे
- २२६- साख्यकारिका - ११ साख्यसूत्र - १/१२६
- २२७- हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रिय मनेक माश्रित लिगम ।।१०।। साख्यकारिका साख्यसूत्र १/१२४
- २२८- साख्यसूत्र - १/१२१
- २२९- अध्यवसायादिरुप प्रतिनियत कार्यशून्यत्व ।।२/१८ योगवार्तिक।।
- २३०- लिगयति गमयति- तत्त्वकौमुदी पृ० -८४से८६
- २३१- व्यासभाष्य और तत्त्ववैशारदी - योगसूत्र २/१७से२३ और ४/२३व२४ पर व्याख्या
- २३२- साख्यकारिका भाष्य- ११वीं कारिका पर
- २३३- साख्य तत्त्वकौमुदी प्रभा पृ०- ६२
- २३४- साख्यकारिका - १८
- २३५- साख्यसूत्र - १/१५४
- २३६- साख्यकारिका - ६१ साख्यसूत्र - १/१४६ १५७ और १५६ तत्त्ववैशारदी -योगसूत्र- २/२२ पर
- २३७- अनिरुद्धवृत्ति साख्यसूत्र -६/४५ पर
- २३८- साख्यसूत्र - २/३७ साख्यकारिका - ५७
- २३९- साख्यकारिका - ५६ साख्यसूत्र - ६/४३ व ४४
- २४०- साख्यसूत्र - १/६६
- २४१- साख्यसूत्र - १/६६ गीता - ३/२७
- २४२- साख्यसूत्र - १/१४६ व १४७
- २४३- आर्य पुरुष चिद्धर्मत्व
- २४४- जडप्राकशयोगात् प्रकाश - १/१४५ साख्यसूत्र

- २४५- साख्य प्रवचन भाष्य - ५/२-५
- २४६- गीता रहस्य पृ०- २३७ से २४१
- २४७- भागवद्गीता २/१६ साख्यकारिका -६ साख्यसूत्र - १/११० ११४ ११८ १२० और १२१
- २४८- स्वालक्षणम् वृत्ति -तत्त्वकौमुदी २६वीं कारिका पर त्रयाणां स्वालक्षण-२/३० साख्य प्रवचन भाष्य
- २४९- साख्यकारिका - २३ साख्यसूत्र - २/३१ से ५१
- २५०- साख्यकारिका - ६३ साख्यसूत्र - ३/७३
- २५१- साख्यकारिका - ३५ व ३६
- २५२- साख्यकारिका - ३७
- २५३- साख्यकारिका - ३३
- २५४- व्यक्तिभेद कर्मविशेषात् ।।३/१० साख्यसूत्र।।
- २५५- साख्यसूत्र - ३/११ से १३
- २५६- साख्यसूत्र - १/१५६ ३/४७ ६३ ६६ व ७०
- २५७- साख्यसूत्र - ३
- २५८- योगसूत्र - १/२३ २६
- २५९- योगसूत्र - ५/२ से १२
- २६०- नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत । उभयोऽपि द्रष्टोऽन्तस्त्वनलयोस्तत्त्व दर्शिभि ।।गीता।।
- २६१- द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया ।।१/१६४ /२० ऋग्वेद।।
- २६२- प्रकृते क्षोभात् प्रकृति पुरुषसयोगास्तस्मात् सृष्टिरिति सिद्धात ।।साख्य प्रवचन भाष्य ५/१०१।।
- २६३- साख्यसूत्र - १/५५
- २६४- अविवेकश्च सयोग द्वारैव बन्धकारण प्रलये दर्शनात् ।।साख्य प्रवचन भाष्य १/५५।।
- २६५- अनादिरविवेकोऽन्यथा दोषद्वयप्रसक्ते ।।६/१२ साख्यसूत्र।।
- २६६- साख्य प्रवचन भाष्य - १/१२० व १२१
- २६७- छान्दोग्य उपनि० - ६/२/२ भागवत गीता - २/१६
- २६८- योगभाष्य - ४/३
- २६९- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp- 258 fn iii

२७०- योगभाष्य - ३/१३

२७१- साख्यसूत्र - १/१२१

२७२- साख्यसूत्र - ५/५२ से ५३

२७३- साख्यसूत्र - ५/५५

२७४- साख्यसूत्र - १/४२

२७५- साख्यप्र०भाष्य - १/२६

२७६- साख्यसूत्र - २/१ और ३/५८

२७७- साख्यकारिका - ५६

२७८- साख्यसूत्र - ३/६१

२७९- साख्यकारिका - ५७ साख्यसूत्र - १/६६

२८०- साख्यसूत्र ६/१२ से १५

२८१- योगसूत्र - २/२३ स २४

२८२- साख्य प्रवचन भाष्य - १/१६

२८३- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp- 327 to 328

२८४- प्रकरोतीति प्रकृति ।।साख्यसूत्र १/७६।।

२८५- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp- 328 to 329

२८६- साख्यकारिका - २२ व २३ (परवर्ती वेदान्त में बुद्धि का समष्टि रूप में हिरण्यगर्भ की उपाधि करके

लिया गया है) Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp- 266 -267

२८७- साख्य प्र० भाष्य - २/४१ से ४२

२८८- साख्यकारिका - २३

२८९- साख्यकारिका - २२

२९०- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-267 to 268

२९१- साख्यकारिका - २४ साख्य प्र० भा० १/६३ बहुस्यामप्रजामेय - साख्यसूत्र- ६/५४

२९२- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp-275 to 277

२९३- साख्यसूत्र - ३/११

२६४- साख्य प्रवचन भाष्य- ६/६६ यदाहुर्वासुदेवाख्यचित तन्महदात्मक ।। ३/२६/३१ भागवत पुराण ।।

२६८- न हि स्वप्नरज्जवा बन्धन दृष्टम् ।। साख्य प्रवचन भाष्य १/२० ।।

२६९- साख्यकारिका - ६५

३०१- साख्य प्रवचन भाष्य - १/२६ विष्णुपुराण - १/२(प्रकृति सर्वोपरि प्रभु का कार्य है) विकारजननी
मायामदृष्टरूपामजा ध्रुवाम - चूलिका उपनि०

३०२- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II pp- 288

३०३- गौडपादभाष्य - २१ वीं कारिका

३०४- विधारण्य विवरणप्रमेय सग्रह पृ० - ६३ इडियन थाट खण्ड-१ पृ० - ३७६

३०५- Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp- 330 to 332

३०६- Radhakrishnan, Indian Philosophy Pt-II, pp- 332 to 333

३०७- विमुक्त विमोक्षार्थ स्वार्थ व प्रधानसय - २/१

३०८- साख्यप्रवचन भाष्य - २/१

३०९- प्रधानसृष्टि परार्थ स्वतोऽप्य भोक्तृत्वादृष्टद क्रमवहनवम् - ३/५८ और ६/४० साख्यसूत्र ।

साख्यकारिका - ५६ व ६० साख्यतत्त्वकौमुदी - ६०वीं कारिका परमार्थ कृत चीनी अनुवाद
अय्यास्वामी शास्त्री कृत सस्कृत रूपान्तर पृ०- ८४ यथा कश्चित स्वार्थ त्यक्तवा मित्रकार्याणि
करोति एव प्रधानम् - गौडपाद भाष्य

३१०- साख्य तत्त्व कौमुदी - २१ वी कारिका

३११- साख्यकारिका - २३

३१२- दुखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हैतो ।। १-साख्यकारिका ।। भोग्येन प्रधानेन सम्भिन्न पुरुषस्त-
दूगत दुखत्रय स्वात्मन्यभिमन्यमान कैवल्य प्रार्थयते ।। साख्यतत्त्व कौमुदी-२१वी कारिका ।।

३१३- साख्यकारिका - ५७ और २१

३१४- साख्यसूत्र - १/१०६ और ६/११ साख्यकारिका - १

३१५- तदनेन दुखत्रयेणान्त करणवर्तिना चेतनाशक्ति प्रतिकूलवेदनीयतयाऽभिघात इति एतावता प्रतिकूल
वेदनीयत्व जिहासहेतुरुक्ता - साख्य तत्त्व कौमुदी

३१६- साख्यकारिका - ६४

३१७ साख्यकारिका ६२

३१८— साख्यकारिका — २०

३१९— साख्यसूत्र — २/३५ महत् परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुष पर । पुरुषान्न पर किञ्चित् सा कोष्ठा परागति
॥१/३/११ कठोपनि०॥

३२०— तस्य हेतुरविद्या ॥२/१८ योगसूत्र॥ अविवेक निमित्तो वा पञ्चशिख ॥६/६८ साख्यसूत्र॥

३२१— साख्यकारिका — ६७ से ६७

३२२— पुरुषविमोक्ष निमित्त तथा प्रकृति प्रधानस्य ॥साख्यकारिका — ५७॥

३२३— अविपर्ययाहिशुद्ध केवलमत्पद्यते ज्ञानम् ॥साख्यकारिका ६४॥

अध्याय पंचम्

सांख्य दर्शन का पाश्चात्य
दर्शन से तुलनात्मक अध्ययन

साख्य दर्शन के द्वैतवाद में एक विशुद्ध चेतन्य पुरुष है तो दूसरा जडात्मक तत्त्व प्रकृति है और आध्यात्मवादी विवेक—ज्ञान द्वारा मोक्ष की प्राप्ति है। साख्य कारणता सिद्धांत में परिणामवादी और सत्कार्यवादी है तो निरीश्वरवादी होने के साथ उसका सृष्टि के उत्पत्ति—सम्बन्धी मत में विकासवादी धारणा है जो यत्रवादी दिखाई भले ही देती हो किन्तु वह प्रयोगवादी धारणा को स्वीकार करती है। पाश्चात्य दर्शन में भी विविध दार्शनिक विचारधाराएँ मिलती हैं। जिनका कहीं साख्यमत से साम्य है तो कहीं विरोध भी मिलता है। जिसका तुलनात्मक अध्ययन निम्न शीर्षकों के अर्न्तगत किया गया है —

(I) तत्त्व सिद्धांत

साख्य दर्शन दो प्रकार के मूलतत्त्वों को स्वीकार करता है। उसके अनुसार प्रकृति और पुरुष दो परमतत्त्व हैं जिनके पारस्परिक संबन्ध से इस जगत् की उत्पत्ति होती है। ये दोनों तत्त्व एक दुसरे से रवतत्र रवरूप में भिन्न तथा समानतः सत्य हैं। दोनों अजन्मा नित्य सर्वव्यापक तथा विश्व के आधार हैं। किन्तु दोनों का स्वरूप एक दुसरे से बिल्कुल भिन्न है। प्रकृति जड और एक है। किन्तु पुरुष चेतन और अनेक है। प्रकृति जगत् का मूलकारण है और पुरुष निरपेक्ष द्रष्टा। साख्य सम्भवतः इस रूप में अनीश्वरवादी नहीं है कि वह यह सिद्ध करता है कि ईश्वर नहीं है अपितु केवल यह मानता है कि ईश्वर है ऐसा मानने का कोई हेतु नहीं है।^१ आचार्य भिक्षु अनेकशः साख्य को वेदान्त के विचारों के समान बताने का प्रयास करते हैं।^२ वे एक व्यापक पुरुष की सार्थकता को स्वीकार करते हुए मानते हैं कि वह सर्वोपरि अर्थात् सार्वभौम सामूहिक पुरुष है सब कुछ जानने तथा सबकुछ करने की शक्ति रखता है और चुम्बक पत्थर के समान केवल सान्निध्य के कारण गति देने वाला है।^३ लेकिन आचार्य ईश्वरकृष्ण ऐसे किसी ईश्वर रूपी परमतत्त्व की कोई विवेचना नहीं करते। वास्तव में साख्य दर्शन परमतत्त्व की सख्या की दृष्टि से अनेकत्ववादी और सके स्वरूप की दृष्टि से द्वैतवादी है।

पाश्चात्य दर्शन में द्वैतवाद शब्द का प्रयोग सर्वप्रथम हाइडे ने किया था जिसके अनुसार मूलतत्त्व शुभ के साथ—साथ अशुभ तत्त्व का भी सहअस्तित्व है। बाद में नीतिशास्त्र और धर्मशास्त्र

से हटकर तत्त्वमीमासा के क्षेत्र में क्रिश्चियन वुल्फ ने द्वैतवाद के आधार पर शरीर (अचेतन या जड) और आत्मा (चेतन) को पारस्परिक रूप से दो रवतत्र तत्त्व मानते हैं। इस प्रकार द्वैतवाद के अनुसार परमतत्त्व की प्रकृति अथवा स्वरूप में द्वैत है। दूसरे शब्दों में विश्व का मूलतत्त्व एक प्रकार का नहीं प्रत्युत उसमें रवाभाविक अथवा गुणात्मक द्वैत है।^४ पाश्चात्य दर्शन में द्वैतवाद का प्रथम प्रमाण प्राचीन यूनानी दर्शन से होता है। थेलीज एनेक्जिमेण्डर तथा हेराक्लाइटस ने क्रमशः जल वायु और अग्नि को मूलतत्त्व माना किन्तु उसमें जीव अर्थात् चेतना का समावेश भी स्वीकार किया। अतः यहाँ मूलद्रव्य को एकात्मक मानने पर भी उनके स्वरूप में द्वैत है।^५

दार्शनिक रूप से प्रथम द्वैतवादी एनेक्जिमेण्डर को माना जाता है। जिसने सर्वप्रथम चेतना को भौतिक जड द्रव्य से पृथक् माना। उसके अनुसार जड द्रव्यों के साथ-साथ चेतना भी पारमार्थिक है। चेतन तत्त्व ही विभिन्न मूल जड द्रव्यों से विश्व के भिन्न-भिन्न पदार्थों का निर्माण करता है। अतः परमतत्त्व अनेक है चेतन (नाउस) और भिन्न-भिन्न जडद्रव्य किन्तु उनका स्वरूप चिदात्मक तथा जडात्मक है। अतः परमतत्त्व सख्या की दृष्टि से अनेकत्ववादी है जबकि अपने स्वरूप की दृष्टि से द्वैतवादी है।^६

द्वैतवाद का विस्तृत विवरण प्लेटो और अरस्तू के दर्शन से मिलता है। प्लेटो के अनुसार श्रेयस प्रत्यय तथा जड द्रव्य से संयोग से विश्व की सृष्टि होती है। दोनों ही पारमार्थिक तत्त्व हैं। सामान्य प्रत्ययों की संख्या अनन्त है और सभी यथार्थ हैं किन्तु सभी का स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है। पूर्ण रूप से रवतत्र सत्ता केवल श्रेय प्रत्यय की है जो सर्वश्रेष्ठ सर्वव्यापक एवं सभी प्रत्ययों का अधिष्ठान है। मूलतत्त्व के चेतन पक्ष में परमतत्त्व एक सर्वव्यापी प्रत्यय श्रेयस है। जिसे प्लेटो ईश्वर कहता है। जडतत्त्व निर्गुण और आकारविहीन है। उसका अस्तित्व किसी श्रेयस प्रत्यय पर आधारित नहीं है। श्रेयस प्रत्यय विचार स्वरूप है। किन्तु जडद्रव्य अचेतन है। एक शुभ और पूर्णता का द्वैतक है तो दूसरा अशुभ और अपूर्णता का, एक विश्व को शुभ से विभूषित करता है तो दूसरा उसमें अशुभ का समावेश करता है। जडद्रव्य उपादान है। जिनपर भिन्न-भिन्न प्रत्ययों के अंकित होने से विभिन्न पदार्थ निर्मित होते हैं। अंकित करने वाला श्रेयस प्रत्यय ईश्वर है। जो निमित्त कारण है। इस प्रकार प्लेटो प्रत्यय और जड अर्थात् अचेतन और जड दोनों को विश्व का मूल आधार मानने के कारण तत्त्वमीमासी दृष्टि से द्वैतवादी है।^७ किन्तु

प्रत्ययों पर अधिक बल देने के कारण उनका आदर्श प्रत्ययवाद है। प्लेटो का यह मत समीचीन है कि यदि सभी देवताओं के विश्व की उत्पत्ति के विषय में अनेको सम्मतियों के बीच हर एक अंश में हम अपने विचारों को परस्पर सगत तथा सूक्ष्म रूप में ठीक नहीं बना सके। जो दूसरे की अपेक्षा कम सम्भव हो। क्योंकि हमें अवश्य याद रखना चाहिए कि जो बोलता हूँ और तुम जो उसका निर्णय करते हो हम सभी मरण्यधर्मा पुरुष हैं। इस प्रकार इन विषयों के ऊपर एक सम्भव गाथा से ही सतुष्ट रहना चाहिए और इससे अधिक की माग नहीं करनी चाहिए।^८

अरस्तू के द्वैतवाद में विश्व का मूल आकार और भौतिक द्रव्य है। इन्हीं दोनों के संयोग से विभिन्न पदार्थों की उत्पत्ति होती है। आकार निमित्त कारण अर्थात् प्रेरक कारण है। जो उपादान कारण जडतत्त्व को कार्य के रूप में परिवर्तित करता है। दोनों के स्वरूप के संबंध में अरस्तू का मत है कि दोनों एक दूसरे के विपरीत हैं। उनके स्वरूप या प्रकृति में द्वैत है और यह द्वैत सदैव विद्यमान रहता है। मूल आकार सामान्य तथा विचार स्वरूप है जबकि उपादान शुद्ध विशेष और पूर्णतः भौतिक है। अतः यहाँ अरस्तू परमतत्त्व को सख्या और स्वरूप दोनों दृष्टि से द्वैतवादी मानते हैं।^९

प्लेटो का सामान्य पृथक् अतीन्द्रिय तथा प्रमुख आदर्शमय रूप युक्त है किन्तु अरस्तू के अनुसार दो वस्तुओं का श्रेय यथार्थ में सुकरात को दिया जा सकता है आगमनात्मक अनुमान संबंधी तर्क और सामान्य परिभाषा जो दोनों ही विज्ञान के प्रारम्भ से संबद्ध हैं। किन्तु सुकरात ने सामान्यो अथवा परिभाषाओं के अस्तित्व को पृथक् नहीं किया तो भी उसके उत्तराधिकारियों ने उन्हें पृथक्-पृथक् अस्तित्व माना और इसे वे विचार कहते हैं।^{१०} सुकरात से सहमत होते हुए प्लेटो की आलोचना अरस्तू करता है वे विचारों को एक साथ सामान्य द्रव्य और पृथक् व विशिष्ट मानते हैं। यह बात सम्भव नहीं यह पहले से ही बताया जा चुका है। उन व्यक्तियों ने कहा है कि विचार सामान्य है दो मतों को जो एक में मिला दिया इसका कारण यह है कि उन्होंने आदर्श द्रव्यो तथा इन्द्रियगम्य वस्तुओं को एक समान नहीं माना। उन्होंने सोचा कि इन्द्रियगम्य विशिष्ट पदार्थ एक प्रवाह की अवस्था में है और उनमें से कोई शेष नहीं रहता, किन्तु सामान्य इनसे पृथक् और भिन्न है। सुकरात ने इस प्रकल्पना को प्रेरणा दी अपनी परिभाषाओं के द्वारा किन्तु उसने उन्हें विशिष्ट पदार्थों से पृथक् नहीं किया था और उचित ही सोचकर पृथक्

नहीं किया था।^{११}

प्लेटो सत् तथा परिणामन से भी आगे बढ़कर श्रेयस तक पहुँचता है। प्लाटिनस निरपेक्ष सत्ता को अभी तक उद्देश्य तथा विधेय के मध्य में अविभक्त और इसलिए समस्त भेदभाव से ऊपर के रूप में जानने की चेष्टा करता है। यह निरपेक्ष परमसत्ता उन वस्तुओं में से एक भी नहीं है। जिनका कि यह आदि स्रोत है। इसका स्वरूप ऐसा है कि इसके विषय में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता अर्थात् अस्तित्व रहित तत्त्व के विपरीत जीवन का अभाव—क्योंकि यह वह है जो इन सबसे अतीत है। एक बार जब तुमने उसके लिए श्रेय शब्द का प्रयोग कर दिया तो फिर इसके अतिरिक्त और किसी विचार को इसके आगे जोड़ने की आवश्यकता नहीं क्योंकि और कुछ जोड़ने से तुम उक्त अंश में उसकी न्यूनता का बखान करते हो। यहाँ तक भी मत कहो कि इसके अन्दर बोध की प्रक्रिया है। क्योंकि इससे भी तुम इसके अन्दर विभाग का समावेश कर दोगे।^{१२} इसी प्रकार एलेक्जेंड्रिया का क्लिमेन्ट एक ऐसे लक्ष्य बिंदु पर पहुँच जाता है जहाँ पहुँच कर सर्वोपरि सत्ता को इस रूप में नहीं कि यह क्या है अपितु इस रूप में समझा जाता है कि क्या नहीं है। इरिजेना के अनुसार वह जो सृष्टि करता है किन्तु स्वयं अजन्मा है वह जो रचना करता है और स्वयं भी उत्पन्न हुआ है वह जिसकी रचना हुई है और जो रचना करता नहीं और वह जिसकी न तो रचना हुई है और न जो रचना करता है स्पष्ट है कि यह वर्णन पुरुष अथवा ब्रम्हा के अनुरूप है। डेकार्ट के अनुसार द्रव्य का अर्थ है स्वअस्तित्ववान् होना अपने अस्तित्व का वह स्वयं कारण है। जो कि स्वतंत्र और निरपेक्ष है। निरपेक्ष तत्त्व एक ही हो सकता है वह ईश्वर है।^{१३} परन्तु सापेक्ष द्रव्य के बिना निरपेक्ष द्रव्य का कोई अर्थ नहीं है। सापेक्ष द्रव्य अपने अस्तित्व के लिए अन्य द्रव्य पर निर्भर होता है। सापेक्ष द्रव्य दो प्रकार के है आत्म और जड जो अपने अस्तित्व के लिए निरपेक्ष द्रव्य पर निर्भर है। इस प्रकार डेकार्ट के दर्शन में निरपेक्ष और सापेक्ष का द्वैत होने के साथ सापेक्ष द्रव्यों में चेतन और जडतत्त्व का द्वैत है। द्रव्य के अनिवार्य सर्वव्यापी और अवियोज्य धर्म को गुण कहा जाता है। द्रव्य को नष्ट किए बिना गुण को उससे अलग नहीं कर सकते। निरपेक्ष द्रव्य के अनन्त गुण है। जबकि सापेक्ष द्रव्य में सीमित गुण होते हैं आत्मा का गुण विचार और जड (शरीर) का गुण विस्तार है गुणों के आधार पर ही द्रव्यों की सत्ता का अनुमान किया जाता है।^{१४}

होगा । यदि दो वस्तु दो है तो उनके बीच सदृश्य और भेद दोनों मानना होगा और जब केवल भेद हो तो वहाँ सबध नहीं होगा । इस प्रकार जड पदार्थों के बीच या चेतन पदार्थों के बीच सबध एक समस्या होगी । किन्तु यहाँ पर स्पष्ट नहीं है कि देकार्ट को एक धर्मी पदार्थों के बीच होने वाले कार्य—कारण सबध या किन्हीं अन्य सबधों के बारे में किसी कठिनाई का अनुभव हुआ । विशेष रूप से विभिन्न चेतन पदार्थों के बीच सबध साधारणतया यदि ईश्वर को छोड़ दे तो जड शरीर के माध्यम से ही होता है । फिर चेतन पदार्थों के बीच सबध और जड पदार्थों के बीच में सबध की समस्या में एक मूलभूत अन्तर है ।^{१७} शायद यही कारण था कि ग्यूलिक्स और मैलब्रांश ने स्पष्टतः स्वीकार किया कि चेतन (मनस अर्थात् आत्मा) और जड (शरीर) आदि समस्त गति का प्रदाता एक मात्र ईश्वर है । उक्त द्वय सयोगवादी दार्शनिक मनस—देह के सबध की व्याख्या के लिए देकार्ट द्वारा प्रतिपादित क्रिया—प्रतिक्रिया के सिद्धान्त की अनिवार्यता को आवश्यक मानते हैं । अन्ततः देकार्ट भी इस निष्कर्ष को स्वीकार करता है कि यद्यपि गति पिण्डों का मुख्य लक्षण है तथापि पिण्डों की प्रेरक शक्ति स्वयं पिण्डों में न होकर ईश्वर में रहती है ।^{१८}

स्पिनोजा परम द्रव्य सत् को एक ही मानता है । द्रव्य वह है जिसका आधार उसके स्वयं के अन्दर हो अर्थात् जड स्वनिष्ठ और आत्मबोध युक्त हो । द्रव्य के दो गुण विस्तार और विचार उसके अनन्त गुणों में से एक है । विचार और विस्तार भिन्न—भिन्न हैं न कि विरोधी । विचार और विस्तार का द्रव्य से कोई विरोध नहीं है क्योंकि द्रव्य निर्विदष्ट है अतः वे दोनों द्रव्य के विधेय हो सकते हैं ।^{१९} वास्तव में स्पिनोजा का द्रव्य विचार और विस्तार दोनों के परे है । स्पिनोजा के अनुसार जिस प्रकार ईश्वर की सत्ता कि किसी उद्देश्य से नहीं होती उसी प्रकार ईश्वर का कार्य भी किसी प्रयोजन से नहीं होता वह पूर्ण है । अतः उसका कोई प्रयोजन नहीं हो सकता । यदि वह क्रियाशील है तो अपने स्वभाव के कारण ही उसकी स्वतंत्रता है ।^{२०} चूँकि जड और चेतन दिखाई देने वाली प्रक्रियाएँ एक ही मूल सत् की दो विशिष्ट विधाएँ हैं । इसलिए उनके अनुसार जो चेतन सत् में अभिव्यक्त और चेतन के बीच कोई कार्य—कारण सबध नहीं है तभी वह एक दूसरे को स्वतंत्र रूप में प्रतिबिम्बित करते हैं जो बाद में लाइबनिट्ज के दर्शन में भी मिलता है । स्पिनोजा द्वारा व्यक्त द्रव्य की परिभाषा के आधार पर लाइबनिट्ज ने अनेक द्रव्य सत् की कल्पना की और कहा कि ये मोनाड हैं ।^{२१}

मनस शरीर के द्वैत सबध के विषय मे हाकिग का मत है कि जो ऐसे सिद्धान्त है जिन्हे क्रिया-प्रतिक्रियावाद और समानांतरवाद कहा गया है। ये दोनो सिद्धात मनस ओर शरीर को दो द्रव्य मानने की अपेक्षा दो प्रतिक्रियाओ के रूप मे स्वीकार करती हैं। क्रिया-प्रतिक्रियावाद के अनुसार मस्तिष्क घटनाए मनस घटनाओ को प्रभावित करती है जबकि समानान्तरवाद मे मस्तिष्क घटनाए तथा मनस घटनाए बिना किसी भी पक्ष के हस्तक्षेप के एक दूसरे के पूर्णत अनुरूप चलती है। ये दो श्रखलाए या तो एक दूसरे को प्रभावित करती है या प्रभावित नही करती है। अत द्वैतवाद के लिए कोई अन्य विकल्प नही है।^{१२}

स्पिनोजा की भाति लाइबनिट्ज एक द्रव्य के सप्रत्यय को स्वीकार नही करता है। वह ईश्वर को अन्तिम द्रव्य मानता है। किन्तु उसका मत है कि यदि एकको की स्थापना न करे तो ईश्वर के अतिरिक्त विश्व की सभी वस्तुए सारहीन हो जाएगी। अत आपातिक वस्तुओ की व्याख्या के लिए बहुद्रव्यो के सप्रत्यय की आवश्यकता है। लाइबनिट्ज के मत मे कोई भी दो वस्तुए जिन्हे एक दूसरे से पृथक् किया जा सकता है एक नही हो सकती। दो वस्तुओ की अभिन्नता कल्पित करना एक ही वस्तु को दो नामो से अभिहित करना है। लाइबनिट्ज देकार्ट द्वारा ईश्वर के पश्चात् आत्म (चेतन) द्रव्य जो कि गौण हे को स्वीकार करता है। किन्तु वह जड द्रव्य को नही मानता है। उसके अनुसार सरल एव अविभाज्य वस्तुए ही द्रव्य हो सकती है। अत विस्तार को द्रव्य नही माना जा सकता। लाइबनिट्ज ने मनोवैज्ञानिक विवेचना से स्पष्ट किया कि आत्मचेतन व्याक्तियो मे ही चेतनता के स्तर सदैव समान नही रहते जैसे सुषुप्ति या मूर्छा की अवस्था मे। अत उनके अनुसार एकक परिवार मे प्रत्यक्ष की श्रेणिया असीमित भिन्न स्तरीय हो सकती है।^{१३}

यही कारण है कि लाइबनिट्ज ने द्रव्य की इकाइयो के रूप मे एकको की स्थापना की और इन्ही से विश्व की सभी वस्तुओ की रचना की कल्पना की। इनका मूल स्वभाव प्रत्यक्ष और प्रवृत्ति है किन्तु ये सभी एक दूसरे से भिन्न है। यद्यपि सभी मिलकर प्रत्यक्ष के सभी सभव विकास स्तरों की अभिव्यक्त करते है। पर इसका अर्थ यह नही कि यह विकासवादी धारणा है। लाइबनिट्ज के मत मे समस्त विश्व एकको से परिपूर्ण है किन्तु प्रत्येक का दृष्टिकोण शेष से

भिन्न है। प्रत्येक में अपना अलग-अलग परिवर्तन का स्रोत है क्योंकि सभी में प्रवृत्ति की भिन्न-भिन्न स्थिति होती है। अतः वह कहता है कि एकको के लिए परस्पर भिन्न होना आवश्यक है। लाइबनिज के शास्त्र में जन्म मरण अथवा पुनर्जन्म मानने के लिए कोई स्थान नहीं है। अतः एक ईश्वरीय चमत्कार से उत्पन्न हुए हैं और चमत्कार से ही नष्ट हो सकते हैं।^{२४}

लॉक मूल तत्त्व को द्रव्य कहता है जो सत्ता की दृष्टि से स्वतंत्र है। द्रव्य सरल प्रत्ययों का योग है। द्रव्य गुण का आधार है बिना द्रव्य के गुण की सत्ता सम्भव नहीं है। गुणों का ही प्रत्यक्ष होता है द्रव्य का नहीं। लॉक द्वैतवादी है वह तीन प्रकार के द्रव्य मानता है। प्रथम जड़ द्रव्य द्वितीय आत्म द्रव्य और तीसरा ईश्वर। आकार विस्तार घनत्व स्थिति गति सख्या आदि जड़ द्रव्यों के गुण हैं और सोचना-समझना इच्छा करना विचार आदि आत्म द्रव्य के गुण हैं। जिस प्रकार शरीर द्रव्य का गुण विस्तार उसी प्रकार आत्म द्रव्य का गुण विचार है। विचार और विस्तार के द्वारा ही उनके आधार का अनुमान होता है। ईश्वर परम पुरुष है। इस प्रकार ईश्वर निरपेक्ष और उसके सापेक्ष जड़ और चेतन द्रव्य हैं। लॉक द्रव्य के गुणों को दो प्रकार का मानते हैं, एक मूल गुण जो द्रव्य के अविच्छेद वास्तविक कर्म है ऐसे गुणों की सत्ता ज्ञाता पर निर्भर नहीं करती। मूल गुण हमारी बुद्धि में सवेदना उत्पन्न करती है। जिसके प्रत्ययों की उत्पत्ति होती है। दूसरे उपगुण में द्रव्य के धर्म नहीं हैं इनकी सत्ता ज्ञाता पर निर्भर करती है। उपगुण मूलगुणों के कारण इन्द्रिय सवेदन के रूप में उत्पन्न होते हैं।^{२५} मूलगुण घनत्व विस्तार आकार गति आदि और उपगुण शब्द स्पर्श रूप आदि हैं। लेकिन लॉक द्रव्य को अनेक मानता है अतः वह कहता है कि द्रव्य के अपने स्वरूप के सबध में हम कुछ नहीं जानते हैं। इस प्रकार लॉक न तो द्रव्य को आस्तित्व को नकारता है और न ही गुणों के हेतु आश्रय की आवश्यकता का ही निषेध करते हैं। वे निषेध करते हैं पदार्थ वह भौतिक हो अथवा आध्यात्मिक के ज्ञान का।^{२६}

बर्कले केवल दो प्रकार की सत्ता मानता है आत्मा जो द्रष्टा है तथा प्रत्यय जो दृष्ट है। समस्त ज्ञेय जगत प्रत्ययों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। बर्कले के दर्शन में भौतिक जगत के लिए कोई स्थान नहीं है। जिसे हम वस्तुओं से परिपूर्ण रूप में जानते हैं तथा जिसकी सत्ता हमारे मन से स्वतंत्र है बर्कले प्रत्ययों की स्थिति मन में रवीकार करता है। बर्कल आगे कहते हैं कि प्रत्येक व्यक्ति स्वीकार करेगा कि न तो हमारे विचार न भाव न कल्पना द्वारा निर्मित प्रत्यय

ही मन के बिना कोई अस्तित्व रखते हैं तथा यह भी कम स्पष्ट प्रतीत नहीं होता कि विभिन्न सवेद अथवा इन्द्रियो द्वारा प्राप्त प्रत्यय चाहे वे किसी प्रकार निश्चित हो अर्थात् उनसे कोई भी विषय बनता हो। उस मनस के बिना नहीं रह सकते जो उनका प्रत्यक्ष करता है कोई भी व्यक्ति सबध वस्तुओं के विषय में प्रयुक्त अस्तित्व शब्द का अर्थ अपनी सहानुभूति से ही समझ सकता है। जिस मेज पर मैं लिखता हूँ, वह है अर्थात् मैं उसे देखता हूँ और उसका अनुभव करता हूँ और यदि मैं अपने अध्ययन कक्ष के बाहर होता तभी मैं यह कहता कि वह है। जिससे मेरा तात्पर्य यह है कि यदि मैं अपने अध्ययन कक्ष के भीतर होता तो मैं उसका प्रत्यक्ष कर सकता था अथवा यह कि कोई अन्य व्यक्ति उसे वास्तव में देख रहा है। गंध है अर्थात् उसे सूँघा गया अथवा ध्वनि हुई अर्थात् उसे सुना गया। इस प्रकार के अन्य समान कथनों का मैं यही सब अर्थ लगाता हूँ। कारण कि वस्तुओं के विषय में उनके प्रत्यक्ष होने के सन्दर्भ के बाहर जो भी कहा जाता है वह पूर्णतया अबोध प्रतीत होता है। इन वस्तुओं को प्रत्यक्ष करने वाले मनस अथवा चितनशील वस्तुओं की परिधि के बाहर उनका कोई अस्तित्व संभव नहीं है।^{१७} बर्कले अस्तित्व के अर्थ को स्पष्ट करते हुए कहता है कि उसके द्वारा आत्मा अथवा मन के अस्तित्व को भी सिद्ध कर सकते हैं— अस्तित्व का अर्थ है प्रत्यक्ष किया मन अथवा प्रत्यक्ष करना इस प्रकार सत्ता दृष्टता है का तात्पर्य केवल वर्तमान दृष्टि से ही नहीं अपितु त्रैकालिक रूप में ग्रहण करना चाहिए बर्कले प्रत्ययों की व्याख्या करते हुए बताते हैं कि प्रत्यय निष्क्रिय हैं वे चित्र के द्वारा स्पष्ट तो होते हैं, परन्तु स्वयं चित्र रूप नहीं होते। आत्माएँ तथा प्रत्यय एक दूसरे से नितान्त भिन्न हैं। जब यह कहा जा सकता है कि उनका अस्तित्व है। उन्हें जाना जाता है तो इस प्रकार के कथन से उन दोनों की किसी समान प्रकृति का अन्दाजा लगाने की भूल नहीं करनी चाहिए। अतः जब हम कहते हैं कि प्रत्यय मन में है तो उसका अर्थ मात्र है कि वे मन पर आश्रित हैं।^{१८}

बर्कले के अनुसार यदि हम सृष्टि के विशाल अवयवों की विस्मयाकरक शोभा सौन्दर्य तथा पूर्णता के साथ छोटे अवयवों की उत्कृष्ट रचना तथा उसके साथ सम्पूर्ण सृष्टि के सतुलन पर ध्यान दें तथा यह जानने का प्रयास करें कि नित्य अनन्त ज्ञान शिव तथा पूर्ण आदि शब्दों से किन गुणों का परिचय प्राप्त होता है तो हमें उस आत्मा का बोध हो जायेगा जो सर्वोपरि है जिसके द्वारा सभी कुछ संचालित है और जिसमें सबका अस्तित्व है। वस्तुतः यह प्रकृति जिसका हम सदैव दर्शन करते हैं ईश्वरीय माया ही तो है। जिसमें नित्य प्रति हम उसी प्रकार ईश्वर का साक्षात्कार करते रहते हैं जैसे अन्य आत्माओं की। बर्कले जगत की यथार्थता को स्वीकार करते

हुए कहते हैं कि सूर्य चन्द्र नदियों पर्वत मकान यहाँ तक कि अपने शरीर के विषय में भी क्या ये सब केवल मात्र किसी मनमौजी की कपोल कल्पनाएँ तथा भ्रातियों हैं मेरा उत्तर है कि पूर्ण व्यथित तथ्यों के सिद्धांत के आधार पर इस प्रकृति के किसी भी एक पदार्थ से वचित नहीं होते। हम जो कुछ देखते हैं स्पर्श करते हैं सुनते हैं अथवा सुरक्षित रहता है सदा के लिए यथार्थ है। इस जगत में एक प्राकृतिक अस्तित्व है और यथार्थ सत्ताओं तथा कपोल कल्पनाओं के मध्य का भेद अपनी पूरी शक्ति को स्थिर रखता है।^{२९} रुथ के अनुसार ईश्वर के मन में जगत की अवधारणा को जिस प्रकार शकराचार्य मानते हैं वह बर्कले के विचारों से भी साम्य रखती है।

काट के अनुसार दोनों प्रकार के विषय अह-प्रत्यय और वस्तु-प्रत्यय आन्तरिक रूप से परस्पर भिन्न हैं। बल्कि केवल इस रूप में भी भिन्न है कि ये एक दूसरे के बाहर प्रतीत होते हैं। संभव है कि प्रातिभासिक उपादान के मूल में अन्तर्निहित वस्तुसत् भी वैसा परायत्त विषय-निबद्ध नहीं हो जैसा कि प्रतीत होता है।^{३०} ईश्वर मेरे लिए इतर सत्ता नहीं है। वह मेरे स्वरूप का ही उच्चतम शिखर है। इसके विपरित जगत (इहलोक) मेरा ही इतरत्व है। हम ऐसी पराशक्ति का अभ्युपगम कर सकते हैं जो यद्यपि प्रकृति से अत्यन्त भिन्न है किन्तु साथ ही उसका कारण भी है और जिसमें परम श्रेमस और परमश्रेमस का समवय सिद्ध है।^{३१} काट भौतिक को स्वरूपवान् तत्त्व नहीं मानता है वह इसे केवल प्रतिभासिक मानता है उसके अनुसार भौतिक की स्वायत्त सत्ता कल्पनीय नहीं है। क्योंकि स्वरूप सत् केवल शुद्ध चित् ही हो सकता है। काट के मत में मेरी पत्थर उठाने की इच्छा तथा हाथ और पत्थर का उठना एक ही लोक में घटित होते हैं। जबकि देकार्ट दोनों को दो लोकों की घटना मानकर असंबद्ध रूप से घटित करता है और इस प्रकार मैं प्राकृतिक घटनाओं का कारण हूँ। क्योंकि यहाँ कारण भूत मैं और मेरी इच्छा प्रकृति ही है किन्तु तब ये सभी क्रियाकलाप सकल्प अथवा कर्तव्य नहीं है। कर्त के रूप में मैं इस प्रकृति में कुछ घटित नहीं कर सकता।^{३२} दूसरे शब्दों में विषयकरण व्यापार मेरे स्वरूप के अन्तर्गत है। केवल विषय कृत उपादान मेरे से परे है। यहाँ साख्य के मत में प्रतिभास विषयो-मुखता है और इस विषयोन्मुखता का और विषय का जो कि एक ही विषय है पुरुष से कोई संबंध नहीं है। किन्तु काट साख्य के समान अपने सिद्धांत के संबंध में निश्चित नहीं है।

काट आनुभविक जगत को प्रतीतिरूप मानते हैं और मानवीय मस्तिष्क की रचना को इस

आनुभविक जगत का कारण मानते हैं। उनके अनुसार मनुष्य के लिए अतीन्द्रिय विषयो का ज्ञान प्राप्त करना असंभव है क्योंकि जो कुछ भी ज्ञान का विषय बनता है। वह देशकाल काल की आकृतियों और बोधग्रहण की श्रेणियों के अन्दर आबद्ध ज्ञान प्राप्त होता है। वह उसका केवल आभास मात्र है। पर्याप्त मात्रा में असदभासता के कारण हमारी तार्किक क्रियाशीलता हमें प्रतीति रूप से जगत की ओर बलात् ठेलती है। जो सदा के लिए हमारे तथा यथार्थसत्ता के मध्य में अपना स्थान बनाती है। काट के अनुसार यदि तार्किक बुद्धि अपने को यथार्थता कर निर्माण आने वाली समझती है तो सत्य की प्राप्ति के अधिकार से वंचित हो जाती है। यह भ्रांति की अन्तर्निहित शक्ति के रूप में परिणत हो जाती है। देकार्ट के विपरीत जो हमारे अपने अस्तित्व सबधी ज्ञान जो साक्षात् तथा सशयरहित है तथा बाह्य विषयो के ज्ञान के बीच भेद करता है जो अनुमानजन्य तथा समस्यापूर्ण है। काट का मत है कि ब्रह्म जगत का ज्ञान भी हमारे लिए उतना ही प्रत्यक्ष तथा निश्चित है जितना कि हमारा आत्मविषयक ज्ञान। काट बर्कल के प्रत्ययवाद के विरुद्ध कहता है कि सरल किन्तु आनुभविक रूप से निर्णीत मेरे अपने अस्तित्व की चेतना यह सिद्ध करती है कि बाह्य पदार्थों का अस्तित्व देश के अन्दर है।^{३३} काट अनुभवमय सब पदार्थों को प्रतीति मात्र कहता है तात्त्विक नहीं। इस प्रकार राधा कृष्णन् के मत में काट वस्तुओं के अपने आप में अनेकत्व में विश्वास करता है। काट दृश्य और यथार्थ स्वरूप में भेद करते हुए कहते हैं कि दृश्य स्वरूप वह है जो हमारे सामने प्रकट होता है तथा यथार्थ अर्थात् स्वलक्षण दृश्य नहीं है, यह ज्ञान की सीमा है। सत्-असत् बुद्धि के विकल्प है जिस प्रकार ये बुद्धि-विकल्प लागू नहीं होते। उन्हें सत् या असत् नहीं कह सकते हैं इस प्रकार ज्ञेयवादी काट बुद्धि की सीमा निर्धारित करते हैं।^{३४}

फिक्टे के तत्त्वविज्ञान के अनुसार विज्ञान आत्मस्वरूप है। यही परमतत्त्व भी है जो आत्मरूप है। अचित भी चित् रूप ही है। विश्व का परमतत्त्व विज्ञान है यह विज्ञान ज्ञाता का स्वरूप होने के कारण ज्ञाता से अभिन्न है। आत्मा में सकल्प-शक्ति है। इसी सकल्प-शक्ति की स्वतंत्रता के कारण आत्मा अपने को अनात्म वस्तु के रूप में प्रकट करती है। अचित् अर्थात् अनात्म ज्ञेय रूप है। किन्तु दोनों से भिन्नता होने के बावजूद उनमें विरोधी नहीं है। क्योंकि चित्-अचित दोनों एक ही परमात्मा की अभिव्यक्तियाँ हैं।^{३५} किन्तु शैलिंग परमतत्त्व को प्रकृति

कहता है इसके अनुसार परमतत्त्व की अभिव्यक्ति पहले जगतरूप में फिर जीव में होती है। अतः चेतन अर्थात् ज्ञाता ही अचेतन अर्थात् ज्ञेय रूप में प्रतीत होता है। प्रकृति ही दृश्य आत्मा है और आत्मा अदृश्य प्रकृति है। फिक्टे के विपरीत शैलिंग चित-अचित् में विरोध नहीं मानता है। अतः जड़ चेतन में भेद संभव नहीं है क्योंकि वे परस्पर सहायक हैं।^{३६}

विज्ञानवादी हेगेल विशिष्टाद्वैतवादी है। उनका परमतत्त्व परमविज्ञान है। सम्पूर्ण जगत् इसी परमविज्ञान की अभिव्यक्ति है। परमविज्ञान की ही एकमात्र सत्ता है। परमतत्त्व अपने विकास के पूर्व भी है। हेगेल सृष्टि की त्रिआयामी पक्ष विपक्ष सपक्ष को द्विआत्मक विकास को द्वारा जगत् की व्याख्या करते हैं। उनके अनुसार वह जगत् का अन्तर-सत् है जो तत्त्वतः है। वह वस्तुनिष्ठ तथा विशिष्ट रूप ग्रहण करता है। तथा स्वयं से सम्बन्ध स्थापित करता है। इस रूप में वह बदलता है तथा स्वयं के लिए है परन्तु इस विशेषीकरण में भी तथा अपने अन्य तत्त्व में भी वह स्वयं से एकात्म है। वह स्वयं में एवं स्वयं के लिए तथा स्वतः पूर्ण दोनों एक साथ है। वह स्वस्थित प्रकृति अपने में अव्यक्त है आध्यात्मिक द्रव्य है। उसे अपने लिए तथा अपने ही कारण स्वनिष्ठ होना है। उसे आत्मा का ज्ञान होना चाहिए तथा स्वयं के लिए विषय रूप में उपस्थित होना चाहिए। परन्तु साथ ही उसे उस विषयनिष्ठ रूप का परिहार तथा अतिक्रमण करना है। इस प्रकार अपने अस्तित्व में उसे उस विषयरूप में अपना बोध है। जिसमें वह स्वयं ही प्रतिबिम्बित है। जब इस प्रकार विकसित रूप में चित स्वयं को चित रूप में जान लेता है, तब वह ज्ञान होता है।^{३७} यह स्पष्ट है कि सत् तथा उसकी गत्यात्मकता की अभिन्नता का बोध होता है तो दूसरी ओर गत्यात्मकता के स्वरूप का प्रकाशन होता है। यही कारण है कि हेगेल परमतत्त्व को स्वरूपनिष्ठ सत् कहता है।

हेगेल के अनुसार परमचित् जो समग्र सत् का मूर्त साकार अन्तिम तथा परमसत्य है। वह अपने उत्कर्ष के अंत में स्वच्छद रूप में अपना अतिक्रमण कर जाता है तथा अव्यवहित सत् का रूप अपना लेता है। वह उस जगत् की सृष्टि के लिये कृतसकल्प होता है। जिसमें अतः तक पहुँचने के पूर्व ही समस्त विषय विद्यमान है और वह सब इस अनुलोम स्थिति के कारण अपने आरम्भ सहित किसी ऐसी अवस्था में परिणित हो जाता है। जो साध्य पर आश्रित है क्योंकि

साध्य ही तो सिद्धांत है जहाँ ज्ञान अपनी समग्रता में एक ऐसा वृत्त होता है। स्वयं अपनी आरम्भिक स्थिति में प्रत्यावर्तन को जहाँ प्रथम अन्तिम हो तथा अन्तिम प्रथम हो।^{३८} हेगेल शेलिंग की भाँति प्रकृति को दिव्य नहीं मानता है अपितु उसे परमतत्त्व का ही एक पक्ष मानता है। यहाँ हेगेल प्रकृति की यथार्थता को स्वीकार करने के साथ प्रकृति को परम का ही एक अंग मानने के कारण उसकी आगन्तुकता को भी स्वीकार करता है। अतः वह प्रकृति के आन्तरिक और बाह्य पक्ष के बीच भेद करता है। एक ओर प्रकृति की अन्तः रचना प्रत्यय के प्रतिबिम्बन तथा मौखिक संरचना से अभिन्न है तो दूसरी ओर प्रकृति के बाह्य पक्ष में आगन्तुक तथा अभौक्तिकता है। लेकिन जो भौतिक है वह वास्तविक है तथा जो अभौक्तिक है वह अवास्तविक है। यदि आगन्तुकता को वास्तविक मानते तो तत्र के भीतर द्वैत उत्पन्न हो जायेगा अतः यह अवास्तविक ही है।^{३९}

ब्रैंडले के मत में निरपेक्ष परमब्रह्म ईश्वर नहीं है। मेरे लिए धार्मिक चैतन्य से बाह्य ईश्वर का कुछ अर्थ नहीं है और वह तात्त्विक रूप से क्रियात्मक है। मेरी दृष्टि में निरपेक्ष ब्रह्म ईश्वर नहीं हो सकता। क्योंकि अन्तः में निरपेक्ष का संबंध किसी के साथ नहीं रहता तथा इसके सीमित सकल्प के अन्दर कोई क्रियात्मक संबंध नहीं हो सकता है। जब आप निरपेक्ष सत्ता की अथवा विश्व की पूजा करना प्रारम्भ करते हैं और इसे कार्य का विषय बनाते हैं तो अपने उस क्षण इसका रूपान्तरण कर दिया।^{४०} आत्म सगत विचार के दृष्टिकोण से दोनों प्रकार के अनुभव अव्यवहित और व्यवहित तथा वस्तुएँ और विचार सृष्टियाँ यहाँ तक कि ईश्वर का प्रत्यय भी यद्यपि ईश्वर की अनुभूति सत्ता आभास नहीं है। परन्तु तत्त्वमीमासी या विचारात्मक दृष्टि से ईश्वर का प्रत्यय आत्मघाती है इसलिए आभास है। सभी कुछ अन्ततः आभास है। निरपेक्ष सत् ही परम सत् है। पर क्या हम आभासों को नितान्त सत्विहीन या निरपेक्ष सत् से पृथक् मान सकते हैं? स्पष्ट है कि नहीं, क्योंकि ऐसा मानने से निरपेक्ष सीमित अथवा सारहीन हो जायेगा तथा चिन्तन का आदर्श न रहकर (ब्रैंडले के) तत्त्वज्ञान के लिये निरर्थक हो जायेगा प्रत्येक आभास की अपनी सत् की मात्रा है। अस्थिर रूप से ही सही उसमें कुछ अन्तर्वस्तु और आत्मसंगति है तो इसलिए किसी आभास को हम तुरन्त ओर पूर्णरूप से आभास नहीं कह सकते।^{४१}

ब्रैडले के अनुसार जो कुछ मुझे अस्तित्व में जगत में अथवा अपने अन्दर मिलता है वह दर्शाता है कि यह कुछ है और यह इससे अधिक प्रदर्शन नहीं कर सकता। जो उपस्थित है वह नि सन्देह उपस्थित है और उसे मानना ही होगा और उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। किन्तु एक स्वीकृत तत्त्व को मानने और बिना किसी सन्देह के उसकी विषयवस्तु को यथार्थ मान लेने में बहुत बड़ा अन्तर है।^{४२} अनेको के स्वरूप इसलिए केवल अपने में प्रत्येक अपने आप में

आत्म निर्भर नहीं है। क्योंकि यदि तुम प्रत्येक में से उसके परे के प्रत्येक उल्लेख को मिटा दो तो अनेकत्व कही भी नहीं रहता और शब्द का अर्थ सिवाय इसके और कुछ नहीं है कि वह पूर्ण इकाई के आधार को अभिव्यक्त करता है और एकात्मकता से अलग विविधता का अपना कोई अर्थ नहीं है इसलिए जिन विषयों की आवश्यकता नहीं है वे स्वात्म विरोधी हैं और पृथक्-पृथक् पक्षों में प्रत्येक के अन्दर भेद करने से तुम बच नहीं सकते। क्योंकि इस प्रकार का मार्ग हमें नये विशेषों के विभाग की ओर ले जायेगा। जिनमें से प्रत्येक के सम्बन्ध में वही समस्या उत्पन्न होगी। यदि अनेको में से प्रत्येक अपने से परे नहीं है तो वे अनेक नहीं रह सकते और दूसरी ओर जो आत्मनिर्भर नहीं रह सकता वह विशेष अथवा विलक्षण भी नहीं कहा जा सकता। इसलिए विशेष जिनमें से प्रत्येक यदि सम्भव हो सके तो विलक्षण हो केवल अमूर्त भाव ही सिद्ध होते हैं। क्योंकि ये सिद्धांत रूप में स्वात्म विरोधी हैं। इसलिए अयथार्थ हैं और अन्ततोगत्वा निरर्थक हैं।^{४३}

यहाँ हाकिंग का मत है कि पाश्चात्य दर्शन में प्राचीन द्वैतवाद मुख्यतः विश्व की उस दृष्टि से सम्बन्ध था जिसमें मनुष्य की दोहरी प्रकृति जिसकी एक प्रकार की प्रतिध्वनि है किन्तु आधुनिक द्वैतवाद मुख्यतः मनस और शरीर की समस्या से सम्बन्धित है और विश्व की व्याख्या इस आन्तरिक विभाजन के सन्दर्भ में की जाती है।^{४४} ह्यूम के पश्चात् मिल रसेल विटगेन्स्टाइन एयर आदि अनुभववादियों ने वस्तुएं अनुभूत गुणों के संग्रह के अलावा और कुछ नहीं है। इन गुणों के आश्रय स्वरूप किसी स्थायी आधार को मानना प्रमाणों पर आधारित नहीं है। बल्कि एक कल्पना मात्र है। मिल ने द्रव्य को मात्र एक सम्भावना के रूप में लिया और माना कि यह सवेदनो की एक स्थायी सम्भावना है। समकालीन दर्शन में तत्त्वमीमासा का निषेध कर दर्शन को तार्किक विश्लेषण तक ही सीमित रखा गया है। इस सम्बन्ध में विटगेन्स्टाइन ने माना की

दर्शनशास्त्र विज्ञान के वाक्यों के अर्थों अथवा भाषा की तार्किक व्याख्या है तो ए० पी० एयर के अनुसार दर्शन का कार्य किसी अभौतिक तत्त्व की परिकल्पना करना नहीं इसका मुख्य कार्य आलोचनात्मक है। इस प्रकार रसेल एयर आदि ने द्रव्य सम्बन्धी धारणा को भाषा का एक भ्राणिक प्रयोग का परिणाम माना है। आधुनिक वैज्ञानिक विश्लेषणों में गुणों के आधार के रूप में मूलभूत सत्ता के रूप में किसी स्थायी अपरिवर्तनशील सत्ता को स्वीकार न करके परिवर्तन गति शक्ति ऊर्जा को विश्व का मूल माना गया है।^{४५}

(II) सृष्टि-कारणता सिद्धांत

साख्य दर्शन में ससार की समस्त वस्तुएँ मन शरीर इन्द्रिय बुद्धि आदि सीमित तथा सापेक्ष होने के कारण कार्यरूप हैं जो कतिपय उपादानों के संयोग से उत्पन्न माना गया है। यह जगत कार्यकारणों का प्रवाह है अतः इस श्रृंखला का कोई न कोई मूलकारण अवश्य होना चाहिए। इस मूलकारण को साख्य प्रकृति कहता है जो समस्त कार्यों का कारण है किन्तु स्वयं अनादि है। इस प्रकृति को निरपेक्ष और नित्य कहा गया है। प्रकृति के अन्दर सत्त्व रज और तम तीन तत्त्व हैं जिन्हें गुण कहा गया है। इन तीनों गुणों की साम्यावस्था का नाम ही प्रकृति है। यहाँ गुण का अर्थ धर्म है। त्रैगुण्य प्रकृति में सत्त्व वह है जिसके द्वारा कोई भी वस्तु अपने को चैतन्य में अभिव्यक्त करती है क्योंकि ये लक्षण जीवन मात्र में पाए जाते हैं इसलिए ये मूल प्रकृति के हैं।^{४६} साख्यसूत्र के अनुसार यदि ईश्वर को सृष्टि का कारण मान ले तो वह या तो किसी स्वार्थवश या दयावश ही सृष्टि कार्य करेगा। लेकिन ईश्वर जिसके सभी स्वार्थ पूर्ण हो चुके हैं। वह पूर्णतः निस्वार्थ है, क्योंकि यदि ईश्वर स्वार्थमय उद्देश्यों अथवा इच्छाओं से प्रभावित होता है तो वह स्वतंत्र नहीं है और यदि वह स्वतंत्र है तो वह सृष्टि रचना सबधी कार्य में अपने को लिप्त नहीं करेगा। इसी प्रकार ईश्वर ससार की रचना को दयावश भी नहीं करता क्योंकि सृष्टि रचना से पूर्ण आत्माओं को कोई दुःख नहीं था। जिससे छुटकारा पाने की उन्हें आवश्यकता हो। यदि ईश्वर केवल शुभ कामना से ही प्रेरित हो तो उसके द्वारा उत्पन्न सभी प्राणी सुखी होने चाहिए। फिर यदि यह मान ले कि आचरण के भेदों के अनुसार ईश्वर को मनुष्यों के साथ भिन्न-भिन्न व्यवहार करना होता है तब फिर कार्य विधान ही कार्यकारी सिद्धांत

होगा ईश्वर नहीं ।

परवर्ती साख्यदार्शनिक भिक्षु वाचरपति नागेशादि आचार्यों ने पुरुष की आवश्यकताओं तथा प्रकृति के कार्यों के इस सामजस्य की व्याख्या करना असंभव देखकर प्रकृति के विकास का पथ प्रदर्शक ईश्वर को स्वीकार किया।^{४७} आचार्य वाचरपति मिश्र के अनुसार प्रकृति के विकास का संचालन एक सर्वज्ञ आत्मा द्वारा होता है तो आचार्य भिक्षु के मत में महर्षि कपिल द्वारा ईश्वर का निषेध एक प्रकार का नियामक सिद्धांत है ऐसा आग्रह इसलिए किया गया है कि ईश्वर की ओर अत्यधिक ध्यान लगाना सत्य और भेद विधायक ज्ञान के मार्ग में बाधक होता है। आचार्य भिक्षु आगे कहते हैं कि निरीश्वरवाद को रवीकार करने का कारण यह था कि दुर्जन-पुरुषों को भरमाया जा सके जिससे कि वे यथार्थ ज्ञान को प्राप्त करने से दूर रहे।^{४८} आचार्य भिक्षु प्रायः साख्य के विचारों को वेदान्त के सामानान्तर लाने का प्रयास करते हैं।^{४९} एक व्यापक पुरुष की यथार्थता स्वीकार करते हुए कहते हैं कि वह सर्वोपरि अर्थात् व्यापक सार्वभौम सामुहिक पुरुष है जब कुछ जानने तथा सब कुछ करने की शक्ति रखता है और चुम्बक-पत्थर के समान केवल सान्निध्य के कारण गति देने वाला है।^{५०}

साख्य दर्शन प्रकृति परिणामवादी है और सत्यकार्यवाद को स्वीकार करने के कारण कार्य को उत्पत्ति के पूर्व अपने कारण में निहित मानता है। उसके अनुसार कार्य करण की वास्तविक अभिव्यक्ति है। प्रकृति पुरुष के सान्निध्य मात्र से विक्षुब्ध होती है तत्पश्चात् सृष्टि प्रक्रिया लग जाती है। इस प्रकार पुरुष निमित्त कारण और प्रकृति उपादान कारण है।

परिवर्तन हर जगह तथा हर एक क्षण में हो रहा है हम एक ही जलधारा में दो बार पग नहीं डाल सकते क्योंकि कोई भी जल दो क्षण के लिए वही नहीं रहता और यह भी सत्य है वही व्यक्ति उसी जलधारा में दो बार पग नहीं डाल सकता है क्योंकि इसी बीच जैसे जलधारा में परिवर्तन हो गया उसी प्रकार व्यक्ति में भी परिवर्तन हो गया। सब वस्तुएँ तथा अवस्थाएँ बाह्य तथा आंतरिक इस परिवर्तन के नियम के अधीन हैं। हेराक्लाइटस आगे भी कहता है कि जिस प्रकार मूलतत्त्व से जगत् की सृष्टि होता है उसी प्रकार प्रलय की अवस्था में जगत् अपने मूलतत्त्व

मे विलीन हो जाता है।^{५१} इसी परिवर्तन प्रक्रिया में से मनुष्य का मस्तिष्क पूर्ववर्ती तथा पश्चातवर्ती के सबध द्वारा कार्यकारण नियम की रचना करता है ।

एम्पेडाक्लीज के अनुसार मात्र वस्तुओं का उदभव और विकास होता है मूलतत्त्व अपरिवर्तनीय और निर्जीव है । उसके अन्दर गति नाम की कोई चीज नहीं है । हों प्रेम और घृणा नामक दो विरोधी शक्तियाँ हैं । जो भौतिक शक्तियाँ हैं मूलद्रव्य पृथ्वी जल वायु और अग्नि चार हैं इन्हीं के द्वारा विरोधी शक्तियों की सक्रियता से सृष्टि और प्रलय होता है । जगत का आदि और अन्त नहीं है सृष्टि क्रम चक्राकार रूप से निरन्तर चलने वाली प्रक्रिया है । सांख्य दर्शन में प्रत्यक्ष विषय के रूप इस जगत में पाँच इन्द्रियों के अनुरूप पञ्चतन्मात्राओं के अनुरूप एम्पेजक्लीज की भी मान्यता है।^{५२}

प्लेटो के अनुसार सृष्टि क्रम के पूर्व ईश्वर के पास प्रत्यय और द्रव्य नामक दो वस्तुएँ भी प्रत्ययों के प्रतिबिम्ब को द्रव्य में अंकित करके ईश्वर नाना प्रकार के जगत की रचना करता है । सर्वप्रथम विश्वात्मा महत् की सृष्टि हुई जो देश—काल में स्थित है । यद्यपि वह निराकार है तदन्तर दिव्यलोक पृथ्वी महाभूतो आदि की सृष्टि होती है । प्लेटो के कारण सिद्धांत में चार कारण— निमित्त कारण उपादान कारण स्वरूप कारण और लक्ष्य कारण हैं । लक्ष्य कारण के कारण ही प्लेटो का सृष्टिविज्ञान प्रयोजनमूलक है । प्रकृति अथवा प्रकृति की शक्ति को प्लेटो समस्त सन्तति का आश्रय तथा उसकी धात्री कहता है । उनके अनुसार यथार्थवाद की जहाँ तक यथार्थ जगत को सर्वथा देश और काल के ऊपर है । एक ऐसी यथार्थता जो वर्णविहीन है आकृतिरहित तथा स्पर्श के अयोग्य है जो केवल मन के लिए दृश्य है जो आत्मा का स्वामी है।^{५३} यहाँ प्लेटो तत्त्वों के अनेकत्व में विश्वास करता है । प्लेटो के दर्शन में ईश्वर के अतिरिक्त दो तत्त्व— प्रत्यय और द्रव्य मिलते हैं । लेकिन प्लेटो की दार्शनिक विवेचना में ईश्वर निमित्त कारण प्रत्यय स्वरूप कारण और शुभ लक्ष्य कारण एक ही परमतत्त्व के विभिन्न सदर्थों में किया गया वर्णन मात्र है । अतः प्लेटो का कारण सिद्धांत द्वैतवाद पर आधारित है जो अरस्तू के दर्शन में स्पष्ट होता है ।

अरस्तू के दर्शन में कारणता सिद्धांत अत्यन्त महत्वपूर्ण है। प्लेटो के द्वारा कथित चारों कारण निमित्त उपादान स्वरूप और लक्ष्य कारण की व्यापक विवेचना करता है। उक्त चारों कारणों को द्रव्य—उपादान कारण और आकार—निमित्त स्वरूप और लक्ष्य कारण इन दो तत्त्वों में ही सीमित कर देता है। उनके अनुसार ओपचारिक और अन्तिम कारण तादात्म्यक हैं। आकारिक कारण किसी वस्तु का सत्त्व सप्रत्यय या प्रत्यय अन्तिम कारण उस वस्तु के प्रत्यय की वास्तविकता में परिणित होता है। इसी प्रकार निमित्त कारण और अन्तिम कारण में भी तादात्म्य है। निमित्त कारण सम्भूति का कारण है और अन्तिम कारण इस सम्भूति का अन्त अर्थात् लक्ष्य सभी वस्तुएँ अपने अन्त को प्राप्त करने का प्रयास करती हैं। प्रकृति जड़ है। यद्यपि उसमें ऐसा कोई मरितष्क नहीं है जिसके अन्त का ज्ञान प्रत्यक्ष रूप में हो सके। किन्तु फिर भी प्रकृति अन्त की ओर अग्रसर हो रही है और अन्त ही उसकी गति का कारण है। यहाँ तीनों ही कारण आकार के प्रत्यय में विलीन हो जाते हैं। इस प्रकार अन्ततः भौतिक अर्थात् उपादान कारण रूप द्रव्य ही शेष बचता है।^{५४}

आकार के सिद्धांत में आकारिक अन्तिम और निमित्त तीनों कारण विद्यमान हैं अतः ईश्वर ही तीनों कारण है, आकार ही वास्तविकता है। इसलिए विकास के सोपान के शिखर पर स्थित ईश्वर ही एक मात्र पूर्ण रूप से वास्तविक है। ईश्वर समस्त गति और सम्भूति का अन्तिम कारण है यही आदि प्रवर्तक है किन्तु स्वयं अपरिवर्तित है। सृष्टि प्रयोजनमूलक है आकार ही अन्त अर्थात् उद्देश्य होने के कारण सृष्टि में पूर्व ही विद्यमान थी परम आकार ही इसका अन्त है किन्तु इसकी प्राप्ति कभी नहीं हो सकती, अतः जगत का अन्त कालातीत है।^{५५} अरस्तू के अनुसार समस्त दृश्य जगत निराकार द्रव्य और द्रव्यहीन आकार हैं दोनों के मध्य स्थित है। जगत की विभिन्न वस्तुएँ निराकार द्रव्य से द्रव्यहीन आकार की ओर क्रमशः विकास का परिणाम हैं। अतः सृष्टि—प्रक्रिया अर्थात् द्रव्य का आकार के रूप में परिवर्तन तत्त्वता उद्देश्य है। प्रकृति में उद्देश्य है इसका यह अर्थ नहीं है प्रकृति अपना उद्देश्य जानती है। दूसरी ओर ईश्वर एक अस्तित्वमूलक चेतन प्राणी नहीं है क्योंकि वह कभी भी प्राप्त नहीं है। अर्थात् प्रकृति की जितनी भी क्रियाएँ हैं वे सभी ही बुद्धि द्वारा ही की जाती हैं। किन्तु अस्तित्वमूलक यह चेतन बुद्धि द्वारा नहीं। दूसरे शब्दों में सहज प्रकृति और गुरुत्वाकर्षण आदि यात्रिक शक्तियाँ तत्त्वतः बुद्धि ही हैं।

किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि बुद्धि द्वारा उनकी सृष्टि हुई है। बल्कि यह है कि वे बुद्धि ही है जो अपने को निम्न रूपों में अभिव्यक्त कर रही है। प्रकृति का अजैविक है। अतः उसे यह ज्ञात नहीं है। उसकी क्रियाएँ बौद्धिक हैं। अतः वह अपने कार्यों को सहज प्रवत्यात्मक और यात्रिक ढंग से कर रही है जो बुद्धि के निरन्तर रूप है प्रकृति सृष्टि प्रक्रिया में आकार सदैव प्रेरणा प्रदान करती है और द्रव्य अवरोध उत्पन्न करता है। अतः जगत में व्याप्त गति आकार द्वारा द्रव्य को परिवर्तित करने का प्रयास मात्र है।^{५६}

साख्य का पुरुष अरस्तू के ईश्वर से भिन्न नहीं है। यद्यपि अरस्तू का मत है कि ससार के प्रारम्भ में गति देने वाला एक सर्वशक्तिसम्पन्न ईश्वर है तो भी ससार के कार्यकलाप में ईश्वर का कोई अशदान नहीं है इसको वह नहीं मानता। अरस्तू के अनुसार ईश्वर विचारमग्न सत्ता जो अपने अन्दर ही सीमित है और इसलिए वह न तो विश्व के प्रति किसी प्रकार का कार्य कर सकती है और न उसकी ओर कुछ ध्यान ही दे सकती है। वह सर्वप्रथम गति देने वाला ईश्वर है जिसके सम्बन्ध में कहते हैं कि वह स्वयं ऐसा उद्देश्य है कि जिसकी प्राप्ति के लिए प्राणी मात्र पुरुषार्थ करता है ससार को गति देते हैं किन्तु ससार उसके कार्य से किसी भी प्रकार से निर्धारित नहीं होता है यदि वह सासारिक व्यापारों की भिन्नता करे तो उसके ईश्वरीय अस्तित्व की पूर्णता ही नष्ट हो जाती है। इस प्रकार ईश्वर विशुद्ध विज्ञान रूप है और स्वयं अचल है मात्र अपने अस्तित्व से ससार को गति देता है तत्पश्चात् वस्तुओं का विकास अपने-अपने स्वभाव के कारण होता है किन्तु साख्य में पुरुष की प्रकृति से बाह्य कहा गया है किन्तु बुद्धिगम्य नहीं। अतः दोनों का संबन्ध एक रहस्य है।^{५७}

सेंट थामस एक्वीनस के कारणता सिद्धांत में ईश्वर को परमकारण माना गया है। उसके अनुसार जगत में गति और परिणाम है। गति और परिणाम का प्रथम कारण न मानने पर अनवस्था दोष हो जाता है। अतः आदि कारण ईश्वर है। इसी प्रकार प्रकृति का प्रत्येक पदार्थ सभाला है अतः कोई न कोई अनिवार्य सत् सत्ता अवश्य होगी और वह ईश्वर है। प्रत्येक कार्य का कारण उपादान तथा निमित्त दोनों होता है कोई भी उपादान बिना किसी निमित्त कारण की सहायता के किसी कार्य में पाणित नहीं होता है। निमित्त कारण शृंखला का आदि कारण ईश्वर है।^{५८}

देकार्ट कारण—कार्य के सबध में परम्परावादी हैं। इनके अनुसार ईश्वर ही जड़ और चेतन के बीच सबध का आधार है। प्रत्येक कार्य—कारण श्रृंखला का चाहे वह जड़ वस्तुओं के बीच में हो अथवा चेतन वस्तुओं के बीच अथवा उन दोनों के मध्य हो इनका आकार ईश्वर है केवल ईश्वर में ही कार्यात्मक शक्ति है देकार्ट के अनुसार कार्य में ऐसा कुछ भी नहीं हो सकता जो कारण में पहले से ही विद्यमान हो। यह निगमनात्मक शैली की पूर्व मान्यता पर आधारित है। जिसके अनुसार निष्कर्ष अपने आकार वाक्य में विद्यमान होता है। इस प्रकार कार्य पूरी तरह से अपने कारण पर निर्भर होता है किन्तु समय के सम्बन्ध में कार्य का पूर्ववर्ती होना अनिवार्य नहीं है। अतः देकार्ट कार्य—कारण में अनुवर्ती पूर्ववर्ती का सबध नहीं स्वीकार करते। यहाँ वे कार्यसिद्धांत में काल के प्रत्येक खण्ड को एक दूसरे को पूर्णतः भिन्न तथा पृथक् मानते हैं। यही कारण है कि देकार्ट को भौतिक घटनाओं की व्याख्या के लिए सहयोगवादी मत को स्वीकार करना पड़ता है।^{५६}

स्पिनोज भी देकार्ट के कारण—कार्य के निगमनात्मक सबध को स्वीकार करते हैं। द्रव्य या ईश्वर सर्वथा निरपेक्ष है यह जगत् का स्वतन्त्र कारण है। द्रव्य को स्वतन्त्र कारण के रूप में चरनेचूरस कहा गया है। ईश्वर अपरिवर्तनशील होते हुए भी जगत् का कारण है। ईश्वर ब्रह्म नहीं अन्तर्धामी कारण है। ईश्वर में बुद्धि और इच्छा का द्वैत नहीं है। ईश्वर द्वारा अच्छी या बुरी सृष्टि मानना ईश्वर की सम्पूर्णता का परिचायक है न कि उसकी पूर्णता का। यही कारण है कि ईश्वर विकल्प प्रस्तुत नहीं करता। ईश्वर में इच्छा स्वाज्य न होने का अर्थ है सृष्टि प्रयोजनात्मक नहीं है। क्योंकि प्रयोजनवाद को स्वीकार करने पर प्रयोजन अर्थात् शुभ ईश्वर से भी ऊपर माना जायेगा। यदि वह क्रियाशील है तो अपने स्वभाव के कारण यही उसकी स्वतन्त्रता है। ईश्वर पूर्ण और एकमात्र कारण है। अतः जिस प्रकार ईश्वर की सत्ता किसी उद्देश्य से नहीं होती उसी प्रकार ईश्वर का कार्य भी किसी प्रयोजन से नहीं होता।^{५७}

लाइबनिट्स का कारणता सिद्धांत पर्याप्त कारण का नियम है जिसके अनुसार किसी वस्तु की सत्ता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त कारण का होना आवश्यक है। विश्व कारण—कार्य की श्रृंखला है किन्तु आदि कारण स्वयम्भू और अकारण है। अनिवार्य शक्ति अविरोध के नियम

और सम्भाव्य शक्ति पर्याप्त कारणता सिद्धात पर आधारित है ईश्वर ही अनेक सम्भावनाओं में से ही किसी एक को सभव बनाता है।^{६१} प्रकृति का अचेतन किन्तु अन्तस्थ हेतु विज्ञान जो लाइबनिट्ज के पूर्व स्थापित समाजस्य के सिद्धात का स्मरण करता है। यह एक दुरुह स्थित है कि कैसे प्रकृति का विकास पुरुषों के आवश्यकता के अनुकूल हो जाता है दोनों को एक दूसरे से नितात विलक्षण मानना कठिन है। वास्तव में पुरुष भूलवश प्रकृति के साथ सयोग कर लेता है और उसके प्रतिकार का उपाय इस समस्या ओर अधिक बढ़ा देता है। ऐसा मत है कि बुराई उसका पूर्ण उपभोग करके दूर करना चाहिए। अतः पुरुष को मोक्ष तभी प्राप्त होगा जब इसे प्रकृति के कार्यकलाप से सर्वथा विरक्ति हो जायेगी।^{६२}

लॉक के कार्य-कारण नियम में शक्ति की धारणा मिलती है जिनमें कुछ विशेष प्रकार के सबध का समावेश है। यहाँ शक्ति के दो प्रकार हैं— सक्रिय तथा निष्क्रिय। सक्रिय शक्ति ही कारणात्मक क्रिया है लॉक के अनुसार एव कार्यात्मक क्रिया का स्वरूप अतः अनुभूति द्वारा जाना जा सकता है। लेकिन बाह्य विश्व के सबध में लॉक अज्ञेयवादी है। अतः बहिर्मुखी कारण सबधों के विषय में जितने अनभिज्ञ है उतने ही अज्ञान हम पदार्थों के सार्वभौमिक सत्य के विषय में। लेकिन लॉक यह दावा करता है कि प्रकृति विज्ञान निश्चित ज्ञान नहीं देता वह सम्भावित ही होता है। वह कहता है कि प्रत्येक वस्तु का जिसका प्रारम्भ होता है कोई न कोई कारण अवश्य होना चाहिए और हमारा सकल्प व्यापार कारण प्रक्रिया का अनुभव का श्रोत है।^{६३}

बर्कले कारणता सिद्धात के अन्तर्गत कहता है कि प्रत्ययों का कारण आत्मा है। उत्पन्न करने की शक्ति अथवा वास्तविक कारणतत्त्व केवल आत्मा में ही है। आत्मा के अतिरिक्त अन्य कोई सत् सक्रिय नहीं होता। यहाँ प्रश्न उठता है कि यदि वस्तुएँ प्रत्यय हैं तथा प्रत्यय होने के कारण आत्मा के द्वारा सृष्ट हैं तो ऐसा नहीं कि ससार उस के विविध प्रपञ्च मेरे मन की परिधि में सीमित है। किन्तु बर्कले दृश्य या प्रत्यय के अस्तित्व के सबध में कहता है कि यदि मैं उसका प्रत्यक्ष नहीं करता हूँ तो अन्य प्रत्यक्ष करता है और यदि कोई भी नहीं करता तो परमात्मा उसका प्रत्यक्ष करता है।^{६४} बर्कले के कारणता सम्बन्धी सिद्धात में एक विशिष्टता है जिसके अनुसार कारणत्व की क्षमता केवल सकल्प युक्त आत्मा में ही है। किन्तु ससीम्मा आत्मा भी परमात्मा

की सृष्टि है। अतः स्पष्ट है कि कारण केवल एक ही है और वह स्वयं परमात्मा है उसको अतिरिक्त अन्य सभी कार्य मात्र है। बर्कले मानते हैं कि ऐसा कहना ठीक नहीं है कि अग्नि ताप उत्पन्न करती है बल्कि यह कहना ठीक है कि ताप अग्नि का चिह्न है और यही कहना तर्क सगत और वैज्ञानिक भी है। यहाँ बर्कले कारण शब्द का प्रयोग निमित्त अर्थात् सोदेश्य कारण के रूप में करता है जोकि उसकी धार्मिक आस्था के अनुरूप है अन्यथा इस धारणा के परिणति ह्यूम के सदेहवाद में ही होगी।^{६५}

सन्देहवादी ह्यूम ने कारण-सिद्धांत को खण्डित कर विज्ञान जगत को हिला दिया था क्योंकि वे इसे सश्लेषणात्मक अवधारणा मानते थे। जिसके अनुसार कार्य अभिव्यक्त होने के पूर्व अपने कारण में विद्यमान नहीं रहता। अतः कार्य एक नूतन अभिव्यक्ति है। किन्तु काट ने कारण-कार्य नियम की स्थापना करते हुए इसे विश्लेषणात्मक माना।

प्रत्येक कार्य का कोई न कोई कारण होता है। सृष्टि भी एक कार्य है जिसका कारण ईश्वर माना जाता है। पर यह स्वयं स्वयंभू और अकारण है। लेकिन काट ऐसी कारण सबधी मान्यता का खण्डन करता हुआ कहता है कि कारण-कार्य बुद्धि विकल्प है यह एक व्यावहारिक मान्यता है। इसीलिए यह पारमार्थिक विषयो पर लागू नहीं होता है। सृष्टि के सबध में काट का मत है कि सृष्टि कल्पना मात्र अर्थात् प्रत्यय मात्र है। प्रत्ययो को जब वस्तु मान लेते हैं तभी विरोधाभास उत्पन्न होते हैं। जिसे काट सृष्टि विज्ञान सबधी विरोध कहता है जैसे यदि यह मान ले कि जगत की उत्पत्ति स्वतंत्र कारण से हुई है तो अनवस्था दोष से बचने के लिए हम आदि कारण अर्थात् स्वतंत्र कारण को स्वीकार करते हैं किन्तु ऐसा स्वतंत्र कारण स्वयं अकारण होगा। परन्तु अकारण कोई घटना नहीं होती क्योंकि ऐसी वस्तु अनुभवातीत होगी जो हमारे अनुभव का विषय नहीं होगी और तब हम उन पर बुद्धि विकल्पो को लागू नहीं कर सकते हैं।^{६६}

काट कारण कार्य सिद्धांत को दोषपूर्ण मानते हैं। उनके अनुसार एक अतीन्द्रिय सत्ता को व्यावहारिक और ऐन्द्रिक जगत का कारण नहीं कहा जा सकता है। अतः काट कहते हैं कि आपातिक जगत की सत्ता को आधार पर हम अनिवार्य अतीन्द्रिय सत्ता को नहीं प्राप्त कर सकते। यद्यपि आपातिक घटनाएँ अनिवार्य सत्ता की ओर संकेत करती हैं। किन्तु इससे यह सिद्ध नहीं

होता कि अनिवार्य सत्ता की वास्तविकता है। अनिवार्य सत्ता केवल प्रत्यय मात्र है अतः प्रत्यय के आधार पर वास्तविकता स्थापित नहीं हो सकती। दूसरे एक पूर्ण और निरपेक्ष सत्ता किसी अन्य वस्तु के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करती क्योंकि ऐसा न मानने पर कारण—सिद्धांत उभयतो पास को प्राप्त होता है। इस प्रकार काट कारणता सिद्धांत के आधार पर जगत के मूलतत्त्व को सिद्ध करने का विरोध करते हैं।^{६७}

साध्य और काट दोनों ही में इस प्रपञ्चमय जगत का निर्माण अतीन्द्रिय विषयी अर्थात् पुरुषो तथा विषय या प्रकृति के सहयोग से हुआ है। दोनों ही परलोक में आत्माओं की स्वाधीनता को स्वीकार करते हैं और प्रकृति के अस्तित्व को भी। क्योंकि विषयी अपनी निष्क्रियता के कारण अपनी सवेदनाओं को उत्पन्न नहीं कर सकता। दोनों के अनुसार हम ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध कर सकते हैं।^{६८} फिक्टे कारणता पद का प्रयोग काट से सर्वथा भिन्न अर्थ में करता है फिक्टे के संबंध में कारणता पद स्वतंत्र क्रिया सामर्थ्य या परिवर्तन घटित करने की योग्यता का वाचक है। जबकि काट में यह कारणता से अतिक्रामी है और इसी से स्वतंत्र क्योंकि कारणता काट में प्रातिभसिक जगत की एक विकल्पमूलक वर्णना है। किन्तु यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि काट क्रिटिक आय प्रैक्टिकल रीजन में कारणता का प्रयोग इस अर्थ में भी किया है इसे वह काजा नाउमिना कहता है।^{६९}

हेगेल परम्परागत कार्य—करण नियम की आलोचना करता है। उसके अनुसार कारण—सिद्धांत के अन्तर्गत ससार की कोई भी घटना अकरण नहीं घटती है। किन्तु हेगेल कहता है कि ऐसा मानने पर परमकारण जो अकारण है की धारणा ठीक नहीं होगी। अतः अनवस्था दोष बचने के लिए विश्व की व्याख्या करने के लिए किसी एक तत्त्व को परमकारण मानना तर्कसंगत नहीं है। हेगेल के अनुसार परमतत्त्व का तार्किक स्वरूप संभव है। विश्व का परमतत्त्व कोई कारण नहीं वरन् तर्क है। इसका विश्व कार्य नहीं अपितु निष्कर्ष है। हेगेल परमतत्त्व और विश्व में आधारवाक्य और निष्कर्ष का संबंध मानते हैं। अतः दोनों में तार्किक अनिवार्यता का संबंध है। परमतत्त्व वस्तु नहीं विज्ञान है। वरतुए भौतिक और अभौतिक दोनों हैं। यह दैशिक—कालिक सत्ता होने से अनित्य और परिणामी है। जबकि विज्ञान देश—काल से

परे नित्य और अपरिणामी विज्ञान विशेष नहीं सामान्य है। व्यक्ति मरता है जाति तो नित्य है। यह विज्ञान ही विश्व के सर्वप्रथम सिद्धांत है। विज्ञान रवत साध्य है अतः हेगेल का विज्ञान निरपेक्ष विज्ञान है किन्तु हेगेल के विज्ञान वस्तुओं से पृथक् नहीं है। हेगेल विज्ञान को वस्तु में अनुस्यूति मानता है क्योंकि विज्ञान वस्तु के धर्म है। दूसरे शब्दों में विज्ञान मूर्त सामान्य है अर्थात् सामान्य—विशिष्ट—विशेष है। यही हेगेल का परमतत्त्व है।^{७०}

हेगेल सृष्टि वर्णन करते हुए मानते हैं कि विज्ञान जो कि अमूर्त है। किन्तु वे अपने आप में अमूर्त रूप में नहीं रह पाते। अमूर्त में मूर्त अन्तर्निहित है और अमूर्त सृष्टि प्रक्रिया द्वारा अपने मूर्त रूप को अभिव्यक्त करता है। यही प्रकृति के रूप में अभिव्यक्त होता है इस प्रकार आंतरिक विज्ञान का बाह्य रूप है। प्रकृति वर्णन में हेगेल देश को पक्ष मानते हुए ससार से सभी पदार्थों को इस अनंत दिक् के परिणाम दिक् रिक्त ओर अमूर्त है। शुद्ध विज्ञान के समान इसका कोई स्वरूप नहीं है। दिक् सृष्टि प्रक्रिया के निम्नतर स्तर पर ओर आत्म जगत उच्चतम स्तर पर है। प्रकृति की सभी वस्तुएँ इन दोनों के बीच हैं। हेगेल के अनुसार सतत विकास निम्न से उच्च की ओर अग्रसर होती है। सम्पूर्ण जगत चेतना का विकास है।^{७१}

हेगेल का विश्व विकासात्मक रूप में विद्यमान है। निरपेक्ष विज्ञान अर्थात् ईश्वर द्वारा विश्व की रचना होती है। ईश्वर और विश्व अभियोज्य संबंध है अर्थात् विश्व ईश्वर का ही रूप है। विश्व की विशिष्ट वस्तुओं में इस परमतत्त्व के विकास का स्तर अवश्य भिन्न है। यथा भौतिक वस्तुओं पेड़ पौधों पशु पक्षियों तथा मनुष्यों में परमतत्त्व का क्रमशः उत्तरोत्तर अधिक विकास हुआ। अतः यह बिना ईश्वर के विश्व सम्भव नहीं तो बिना विश्व के ईश्वर भी सम्भव नहीं है। सामान्य प्रत्यय अर्थात् मूल धारणाएँ (कटेगरीज) ही वस्तु हैं। कार्य कारण की मूल धारणा ही है। हेगेल कहता है कि चित और सत् अर्थात् बोध और सत्ता दोनों एक ही हैं। अब हेगेल के विज्ञान विचारनिष्ठ मूल धारणाएँ हैं जो तार्किक सत्ता कहलाती हैं। यद्यपि यह प्रयोजनमूलक रचना है।^{७२}

ब्रैडले के अनुसार कार्य—कारण भाव वस्तुतः समय के अन्दर हो रही परिवर्तन सम्बन्धी

निरन्तर प्रक्रिया की पुनर्चना है। पृथक अवस्थाओं का परस्पर मिलना और प्रक्रिया का प्रारम्भ इनके बीच कहीं कोई विराम या अन्तरावकाश नहीं है। कारण और कार्य में काल को लेकर भेद नहीं किया जाता उसमें काल सम्बन्धी भेद केवल कल्पनात्मक है। क्योंकि यदि कारण सेकेण्ड के एक अंश भर भी रहा तो अनन्त काल तक भी रह सकता है। कार्य-कारण भाव का सूत्र एक कल्पनात्मक एकता है। जिसकी खोज और जिसका निर्माण हम परिवर्तनों से निरन्तर क्रम में करते हैं। किन्तु उस क्रम के प्रवाह में इसकी कोई वास्तविक सत्ता नहीं है। पर यह पहले व्याप्तियों के जगत में रहता है।^{७३} इसी सम्बन्ध में व्हाइटहेड का मत है कि घटनाओं के विषय में हमें ऐसा विचार नहीं करना चाहिए कि वे एक प्रस्तुत समय में एक प्रस्तुत देश में घटती हैं और प्रस्तुत रथायी रागग्री में दृश्य परिवर्तनों वाली हैं। काल-देश और रागग्री घटनाओं के सहायक हैं। सापेक्षता की पुरानी प्राकल्पना के आधार पर काल और देश रागग्री के मध्यगत सम्बन्ध हैं। हमारी प्रकल्पना के आधार पर वे घटनाओं के मध्यगत सम्बन्ध हैं। अतः ब्रैडले के अनुसार परमकारण अपने मूलस्वरूप में सम्बन्ध निरपेक्ष निर्गुण और निर्वैयक्तिक सत्ता है। हमें जिस जगत का ज्ञान होता है वह सत नहीं आभास मात्र है। चूँकि ब्रैडले विज्ञानवादी है। अतः उनके मत में जगत भौतिक नहीं आध्यात्मिक है।^{७४}

बर्गसा के अनुसार सृजन का मूल आधार प्राणतत्त्व जिसे बर्गसा ईश्वर भी कहता है। जिसमें कोई भी पूर्वनिर्मित वस्तुएँ विद्यमान नहीं हैं। वह अविच्छिन्न जीवन प्रक्रिया और रवातत्र्य है। सृष्टि कोई रहस्य नहीं है। वस्तुतः जड़ और चेतन दोनों का स्रोत एक ही है। यद्यपि हमें जगत में दो परस्पर विरोधी शक्तियाँ दिखाई देती हैं, एक है एकीकरण और सगठन और दूसरा है विभेदीकरण और विघटन। ससार में सबकुछ गतिशील प्रवाहमान और परिवर्तनशील है। यहाँ बर्गसा का मत है कि गति और परिवर्तन की समुचित व्याख्या उसी तत्त्व के द्वारा की जा सकती है। जो नित्य होने के साथ सतत् परिवर्तनशील हो और ऐसा तत्त्व है प्राणतत्त्व। सृष्टि की निष्पत्ति प्राणतत्त्व के द्वारा ही होती है जो रवातत्र रूप में रवय को विभिन्न दिशाओं के विविध प्रकार से अभिव्यक्त कर सतुलन और समन्वय स्थापित करने की चेष्टा करता है जैसे की एक ही कोशाणु विभाजित होकर अनेक कोशिकाओं को उत्पन्न करता है। अतः सृष्टि के भीतर समन्वय इसलिए नहीं होता कि उसके भीतर सभी वस्तुएँ किसी एक ही लक्ष्य की ओर सचेष्ट

प्रक्रिया करती है। बल्कि समन्वय का कारण है कि सभी वस्तुएँ एक ही प्राणशक्ति की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं।^{७५}

व्हाइटहेड के कारणता सिद्धांत में मूलकारण ईश्वर वैचारिक कोटि व्यवस्था का ही एक अंग है। जिसका सत् तथा जगत प्रक्रिया की व्याख्या में अपना अनिवार्य स्थान है। सत् का मूलरूप सृजनात्मक है। सत् प्रवाह की इकाई वास्तविक तत्त्व है। जगत प्रक्रिया वास्तविक तत्त्व तथा शाश्वत वस्तु के सहयोग से चलती है। इस प्रकार सृष्टि प्रक्रिया ईश्वरीय अनुभव केन्द्र में चलती है। हर क्षण की सृष्टि ईश्वरीय अनुभव का अंग है। जहाँ पर उसे नई सभावना का नई शाश्वत वस्तु का रूप मिलता जो दूसरे अंग की सृष्टि में व्यक्त होती है। इस तरह ईश्वर भी सृष्टि प्रक्रिया का अंग है। अतः जैसे हर क्षण में नये-नये रूप लेते हुए जगत प्रक्रिया प्रवाहित होता हुआ अग्रसर है। ईश्वर का स्वरूप कोई पूर्णतया निश्चित स्वरूप नहीं है वह भी सृजनात्मकता का अंग है। व्हाइटहेड के मत में जगत-सम्बन्धी तात्त्विक विचार आगिक दर्शन पद्धति का है जगत हर क्षण सृष्टि की निरन्तर प्रवाह है। इस प्रवाह का अनिवार्य अंग सृष्टिकर्ता ईश्वर भी है।^{७६}

आधुनिक वैज्ञानिक न्यूटन ने जगत को प्राकृतिक नियमों के द्वारा संचालित माना है। उनके अनुसार ईश्वर एक बार सृष्टि की रचना कर उसे जो प्रक्रिया प्रदान करता है। उसमें वह बार-बार हस्तक्षेप नहीं करता इस प्रकार न्यूटन का विचार तटस्थेश्वरवादी विचार का पोषक है लेकिन जॉन हिक^{७७} के मत में विश्व-रचना-सम्बन्धी सिद्धांत में रचना का जो अर्थ है वह सामान्यतः पहले से विद्यमान सामग्री को नये रूप प्रदान करना मात्र नहीं है। अपितु इसका तात्पर्य है कि अभावसे रचना करना अर्थात् अपनी इच्छानुसार सृष्टि को तब अस्तित्व में लाना जब केवल ईश्वर की सत्ता थी परन्तु जार्ज गैलोवे^{७८} इससे सहमत नहीं है। अपितु उसके अनुसार अभाव से सृष्टि-सम्बन्धी विचार में व्याघात निहित है । वस्तुतः जब हम रचना करने की बात करते हैं तो हमारे लिये मानवीय क्रिया से प्राप्त उदाहरणों और अनुभवों को छोड़ना बिल्कुल असम्भव है। किन्तु यह भी सच है कि इनके द्वारा इस बात की समुचित व्याख्या नहीं हो सकती कि स्वयं इस विश्व की उत्पत्ति कैसे हुई है ?

(III) सृष्टि-विकासवाद

साख्य दर्शन के विकासवाद में दो तत्त्व माने गये हैं। एक प्रकृति जिसका सम्पूर्ण विश्व परिणाम है और दूसरा पुरुष जिसका विश्व प्रक्रिया के विकास में कोई महत्वपूर्ण योगदान नहीं है। पुरुष की सन्निधि मात्र से प्रकृति चेतन की भाँति प्रवृत्त होने लगती है तब प्रकृति के तीनो गुण तीन भिन्न प्रकार से क्रियाशील होते हैं। इसी विजातीय परिणाम का फल सृष्टि रचना है। साख्य को गुण-गुणी का भेद मान्य नहीं है। गुणी अथवा द्रव्य के एक विशेष प्रकार से क्रियाशील होने को ही गुण कहा जाता है।^{१६} इस प्रकार गुण साम्य के कारण जब वह अव्यक्त होती है तब प्रलय होती है। गुण वैषम्य के कारण जब वह व्यक्त होती है तब उससे इस विविध १ विश्व का विकास होता है। साख्य दर्शन के अनुसार विकास प्रक्रिया में साम्यावस्था में वैषम्यावस्था अविशेष भावों से विशेष भावों का और अयुत्सिद्ध अवयवों समूहों से अयुत्सिद्ध अवयवों समूहों का उदय होता है।^{१७} साख्य दर्शन के विकासवाद में दो बातें महत्वपूर्ण हैं पहली की साख्य देश-काल आदि पदार्थों की पृथक् या खतत्र सत्ता नहीं मानता अपितु ये सभी प्रकृति के ही परिणाम हैं। दूसरी की भौतिक जगत् की व्यष्टियाँ ही नहीं मनोवैज्ञानिक अर्थात् मानसिक जगत् की व्यष्टियाँ भी प्रकृति के ही दूरवर्ती परिणाम हैं।

स्पष्ट है कि साख्य दर्शन प्रकृति की निरन्तर परिणमनशीलता को स्वीकार करता है। जो रजस गुण की रवाभावत गतिमयता के कारण है।^{१८} साख्य में किसी अपूर्व की कल्पना नहीं की गई है वह किसी ईश्वर को भी नहीं मानता विश्व-प्रक्रिया अपने में पूर्ण और निरपेक्ष है तथा उसमें घटित होने वाली प्रत्येक घटना का कारण उसके अतीत में है। अतः यहाँ यात्रिकवाद का आभारा होता है किन्तु ऐसा नहीं है। क्योंकि साख्य में प्रकृति का विकास पुरुष की मुक्ति के लिए होता है। अतः साख्य का सृष्टि-विकासवाद कैवल्यार्थम् होने से सप्रयोजन है।^{१९}

साख्य जगत् के सर्वोच्च तत्त्व का विचार एक ऐसे एकत्व के रूप में करता है जिसका तत्त्वों के साथ यथार्थ विरोध है। एक अमूर्त इकाई को या तो निरन्तर क्रियाशील या निरन्तर निष्क्रिय होना चाहिए। प्रकृति स्वरूपतः अस्थिर नहीं है। अतः इसे अनिवार्य रूप से भिन्न-भिन्न

होने की आवश्यकता नहीं है। प्रकृति जो अपने अन्दर सब वस्तुओं की सम्भावनाओं को धारण करती है। विचार के उपकरणों के रूप में और विचार के विषयों के रूप में विकसित होती रहती है। यहाँ वस्तुएँ सदा उत्पन्न की जाती हैं किन्तु नये रूप में उत्पन्न नहीं होती उत्पत्ति केवल अभिव्यक्ति मात्र है और विनाश तिरोभाव मात्र है। उक्त दोनों प्रतिक्रियाकारी शक्तियों की अनुपस्थिति तथा उपस्थिति पर निर्भर करते हैं। बाधाओं के हटने पर ही वस्तुएँ अभिव्यक्त होती हैं। जो अभिव्यक्त होता है वह सत्त्व का रूप है। अभिव्यक्ति का कारण रजोगुण है तमस बाधा है। जो सत्त्व की अभिव्यक्ति के मार्ग में उपस्थित होती है। जिस पर विजय प्राप्त करनी है।^{१३}

पूर्व सुकरातवादी ग्रीक दर्शन में एक ऐसी विचारधारा मिलती है जिसमें नित्य परिणामिकता (बिकमिंग) को नित्य सत्ता (बिइंग) से उच्च स्थान दिया गया है इस परम्परा का प्रमुख दर्शन हेराक्लाइटस था। उसने पारमेनिडीज की एक अनादि अपरिवर्तनशील सत्ता की धारणा और जीनो द्वारा गति और गत्यात्मकता के विरुद्ध की गई आलोचनाओं का प्रबल विरोध किया था। इसी को लम्बे अन्तराल के बाद बर्गसा ने जिस परिवर्तन की धारणा को स्वीकार कर एक नई दिशा दी।^{१४}

अरस्तू के अनुसार प्रत्येक वस्तु का एक एक रवाभाविक पूर्ण या विकसित आकार अथवा रूप है और प्रत्येक वस्तु उसी आकार को प्राप्त करने की क्रिया में लगी हुई है। विश्व में समस्त पदार्थ अपने-अपने आदर्श आकारों की ओर विकसित होती है। प्लेटो के विरुद्ध अरस्तू का मत है कि भौतिक द्रव्य अर्थात् उपादान और उसका आकार अलग-अलग नहीं है। आकार वस्तु के उपादान में रहता है और स्वयं वस्तु इस आकार को अभिव्यक्त करने अथवा प्राप्त करने का लगातार प्रयास करता है। जिसे हम वस्तु या पदार्थ कहते हैं वह बीजभाव से वास्तविकता या वास्तविक भाव की ओर सक्रांति या सक्रमण—क्रिया है। बीज भाव से वास्तविकता की ओर सक्रमण के लिए एक ऐसे पदार्थ की सहायता अपेक्षित होती है जो स्वयं वास्तविकता रूप है। वास्तविकता की सहायता से ही बीज भाव वास्तविक बनता है। अरस्तू के दर्शन में विकास का अर्थ उन्नति या प्रगति नहीं है। उसका अर्थ केवल प्रक्रिया विशेष का पूरा होना है। विश्व प्रक्रिया अपने को पूर्ण करने में अवश्य लगी हुई है किन्तु जिस पूर्णता की प्राप्ति उसका लक्ष्य है उसे

एक उच्चतर दशा नहीं कह सकते। इस प्रकार अरस्तू का विकासवाद सप्रयोजन है।^५ यहाँ अरस्तू के विकास में भी साध्य के विकास की भाँति विकास की प्रक्रिया में सब कुछ पूर्व से निहित है।

डॉ० सील^६ के मत में प्रत्येक घटना में तीन प्रकार के मूलतत्त्व हैं। बुद्धिगम्य सार शक्ति और घनत्व। निकट सयोग में ये वस्तुओं के अन्दर अनिवार्य रचनात्मक अवयवों के रूप में प्रवेश करते हैं। किसी वस्तु का सार वह है। जिस रूप में वह अपने को बुद्धि के समक्ष अभिव्यक्त करती है और इस प्रकार की अभिव्यक्ति के बिना चेतनामय जगत में कुछ भी नहीं रह सकता किन्तु यह सारतत्त्व तीन लक्षणों में से केवल एक है। यह न तो पुँज को और न गुरुत्व को धारण करता है। न यह बाधा ही देता है और न कोई कार्य ही करता है। उसके बाद तमस का यह अंश है जो पुँज निष्क्रियता भौतिक सामग्री है। जो गति के मार्ग में तथा चेतनामय चिंतन के भी मार्ग में बाधा देता है। किन्तु बुद्धि सामग्री तथा भौतिक सामग्री कोई कार्य नहीं कर सकती और अपने आप में रचनात्मक क्रियाशीलता से रहित है। समस्त कार्य रजोगुण से होता है जो शार्क का अंश है और जो भौतिक द्रव्य की बाधा पर विजय प्राप्त करके बुद्धि को भी शक्ति प्रदान करता है जिसकी आवश्यकता इसे अपने चेतनामय नियमन और अनुकूलन के लिए होती है।

हेगेल के शब्दों में प्रकृति निषेधपरक अनिष्टसूचक शक्ति है जो ससार को अस्तित्व में लाती है। यदि हम ऐसी खाई को लेकर चले जो भरी नहीं जा सकती तो ससार का एकत्व कभी बुद्धिगम्य नहीं होगा। जैसे ही निरपेक्ष आत्मा एक प्रमेय के विषय अभिज्ञ होती है वह सर्वोपरि प्रमाता बन जाती है।^७ प्रकृति को किसी अर्थ में न तो एकत्व और न सामाजिक ही माना जा सकता है। यह मूर्त रूप सामान्य नहीं है जो भिन्न-भिन्न सत्ताओं के बधन में एकत्व रखता है अथवा सत्ता का नग्न एकत्व भी नहीं है जो न सबका लक्षण है। यह गुणों की एक क्षुब्ध-वस्था है प्रकृति के क्षेत्र में व्यवस्था लाने तथा उसे सार्थक करने के लिए पुरुष की आवश्यकता है। प्रकृति के तीनों गुणों के धारण करने वाली जगत का आत्मनिरोधी स्वरूप प्रकट होता है क्योंकि पूर्णता अथवा यथार्थता वह है कि जिसमें तीनों गुणों के विरोध का दमन कर दिया गया है अथवा

उसका अतिक्रमण कर लिया गया है। किंतु प्रकृति का स्वरूप ऐसा नहीं है इसलिए यथार्थ नहीं है प्रकृति की प्रक्रिया की अन्तहीनता ही इसे अयथार्थ और सापेक्ष बना देती है।^{५८}

फिक्टे के सिद्धांत में व्यावहारिक पक्ष विषयिता के परम सिद्धांत के रूप में परिणत हुआ। शैलिंग व्यावहारिक तथा रसात्मक के महत्व को स्वीकार करते हुए भी फिक्टे के विरुद्ध प्रकृति को एक ऐसे रूप में ग्रहण करता है जिससे आत्मा की अभिव्यक्ति होती है। हेगेल इन सभी पक्षों को ग्रहण करता है और परम के एक ऐसे दर्शन को प्रस्तुत करता है जिसमें विषयीनिष्ठ तथा विषयनिष्ठ सवेदन तथा बुद्धि रौद्धान्तिक तथा व्यावहारिक सभी को परस्पर विरोधी होते हुए भी अनिवार्य रूप में लिया गया है जो सम्पूर्ण की गत्यात्मकता मूर्तता तथा उसकी प्राणवत्ता में योगदान करते हैं।^{५९} फिक्टे के सिद्धांत सक्रियता के रूप में अह तथा अनाह के बीच जो द्वैत उत्पन्न होता है। वह अपरिहार्य रहता है तथा परमहंस का स्वरूप अन्ततः अनुभव के परे रहता है।^{६०}

शैलिंग के मत में सृष्टि का प्रारम्भ एक के द्वारा आत्मजनन की कामना अर्थात् एकोऽह बहुरयाम् से होता है अथवा इस प्रकार कह सकते हैं कि अतल अर्थात् आधार आदि असत् में प्रकट वासना के रपन्दन होता है। दूसरा प्रारम्भ प्रेम के सकल्प से होता है जिसके द्वारा प्रकृति में शब्द ब्रह्म (वर्ड) का विस्फोट होता है और ईश्वर अपना व्यक्तित्व देता है। साथ ही एक अद्वय सत् ही प्रकृति माया के अन्ध गह्वर में और शाश्वत प्रकाश में व्याप्त है एक ही सत् वस्तुओं की कठोरता और एकाकीपन को और उनके सम्मिलित और स्नेह को व्याप्त करता है एक ही सत् शुभ में प्रेम के सकल्प के और रूप में अध के क्रोध के रूप में व्यक्त होता है। किन्तु इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि अद्वय तत्त्व वस्तु ही अपने को द्विधाविभक्त करता है। ईश्वर की आत्माभिव्यक्ति एक निर्धारित और यादृच्छिक क्रिया नहीं है बल्कि एक नैतिक रूप से अनिवार्य कर्म है जिसमें कि प्रेम तथा शिवत्व विजयी होते हैं।^{६१} शैलिंग की व्यवस्था में नेचुरान को सांख्यिकीय प्रकृति नहीं कहा जा सकता क्योंकि उसकी पृथक् सत्ता नहीं है। इसका स्वरूप मूलाविद्या या मूल माया के समान है। क्योंकि ईश्वर एक है इसलिए जगत भी सभाव्यतः और वस्तुतः एक ही होगा।^{६२}

शैलिंग के मत में समग्रसत्ता अह तथा अनह प्रकृति के बीच विभक्त है फलतः समस्या उनके समवय में है। इस सम्बन्ध में हेगेल को फिक्टे का मत उचित लगता है कि वांछित समवय संभव नहीं है। फिक्टे अह को प्रकृति के ऊपर मानता है। उसके अनुसार अह को विषय या वस्तु के रूप में नहीं अपितु परमह के रूप में देखना चाहिए। यद्यपि अह को विषयिता रवय उसके तथा विषयता के बीच समवय का माध्यम बन सकती है परन्तु इस बिंदु को फिक्टे उसकी चरम तक नहीं ले जाता। फलतः अह तथा अनह द्वैत बना रहता है परन्तु हेगेल अपरिहार्य द्वैत की उस स्थिति को स्वीकार नहीं करता। न ही शैलिंग की अभेद की अवधारणा उसे आकर्षक लगती है। हेगेल काट ही भाँति फिक्टे के असीम अहम के विषय में कोई निरूपण देने को तैयार नहीं है। फिक्टे की तरह हेगेल द्वैत की वारतविकता को स्वीकार करता है तथा ससीम अह के इस द्वैत के परिहार के सतत प्रयास के महत्व को भी स्वीकार करता है। परन्तु उसके मत में असीम अहबोध से नितात परे नहीं है। दूसरी और शैलिंग के साथ वह समवय की आधारभूत एकता के सिद्धांत को भी नहीं मानता है परन्तु वह इस सिद्धांत को बोध के भिन्न रूप में ग्रहण करता है।^{६३}

विकास में प्रत्येक अनुवर्ती अवस्था पूर्ववर्ती अवस्था का परिणाम है न केवल पूर्ववर्ती अवस्था का अतिक्रमण है अपितु साथ ही उसका सहारा एवं संरक्षण भी है। हेगेल कहता है कि इस आभ्यन्तरिक विकास की अन्तर्वस्तु अपने को आत्मचेतन में अभिव्यक्ति करती है।^{६४} अन्तिम सत्य को केवल द्रव्य नहीं अपितु विषयी के रूप में देखना चाहिए। अर्थात् परमसत् जडवत् मृत अथवा निष्क्रिय न होकर असीम जीवन तथा आध्यात्मिकता से मुक्त है। किंतु अस्तू के संबंध में हेगेल का मत इस अर्थ में भिन्न है कि हेगेल ने चित्तन को एक परम सत् के रूप में न देखकर उसे अन्तर्वस्तु के रूप में देखने का प्रयास किया।^{६५}

हेगेल ने विश्व-प्रक्रिया के समग्र भाव से नियमित होने पर बल दिया उनकी यह प्रकृति विज्ञान के अनुकूल थी। उनके अनुसार विश्व का सामान्य नियम द्वन्द्वन्याय है। निषेध स्वयं व्यापकता को हटाकर सामंजस्य रूप पूर्णता को प्राप्त करने के लिए है। अतः अरागजपूर्णता या परम प्रत्यय को भी विश्व-प्रक्रिया का नियामक बना गया है। क्योंकि परम प्रत्यय को भी विश्व

विकास का लक्ष्य अर्थात् प्रयोजन कारण है।^{६६} हेगेल के लिए निषेध निरपेक्ष रूप में निषेध नहीं है अपितु किसी पूर्ण में किसी अंश का निषेध है। यही नहीं वह विशेषीकरण भी है। निषेध का जितना अस्वीकार है उतना ही स्वीकार भी है।^{६७} निषेध का हेगेल की डायलैक्टिक में प्रथम स्थान है। हेगेल के मत में प्रकृति स्वरूप अर्थात् अपने सम्बोध की दृष्टि से दिव्य है परन्तु अपनी सत्ता में वह अपने प्रत्यक्ष के अनुरूप प्रतीत नहीं होती है।^{६८} दिक् तत्त्व की पूर्ण अभिव्यक्ति तो तब होती है जब प्रकृति अपना अतिक्रमण कर आत्म रूप को प्राप्त करती है। प्रकृति आत्म की पूर्वावस्था है रवय आत्म नहीं चित्त रवतत्रता का क्षेत्र है जबकि प्रकृति अनिवार्यता का।^{६९} हेगेल के शब्दों में प्रकृति निषेधपरक अनिष्टसूचक शक्ति है जो ससार को अस्तित्व में लाती है। यदि हम ऐसी खाई बना लें जो भरी न जा सके तो ससार का एकत्व कभी बुद्धिगम्य नहीं होगा। ज्यों ही निरपेक्ष आत्मा एक प्रमेय के विषय में अभिन्न होती है वह सर्वोपरि प्रमाता बन जाती है।^{७०}

अस्तु की तरह विश्व-ब्रह्माण्ड विकास-प्रक्रिया है जो एक निश्चित दिशा की ओर बढ़ रही है। हेगेल के मत में विश्व में तर्कबुद्धि अथवा बुद्धितत्त्व व्यापत है। अर्थात् विश्व की हर एक घटना पूर्ण रूप से नियामित है। प्रत्येक घटना विश्व के अस्तित्व में नियमों का पालन कर रही है। बुद्धि और विश्व में ज्ञाता तथा ज्ञेय में कोई द्वैत नहीं है वे दोनों ही एक बुद्धितत्त्व या तर्कबुद्धि की अभिव्यक्तियाँ हैं विश्व प्रक्रिया को विभिन्न कोटियों में उसके विकास का क्रम व्यक्त करती है जो बुद्धितत्त्व विश्व-ब्रह्माण्ड में व्यापत है वो एक सरल इकाई न होकर एक तंत्र है। विश्व के बुद्धितत्त्व को हेगेल ने प्रत्यय अथवा परम प्रत्यय माना है समस्त अपूर्ण प्रत्ययों की परिसमाप्ति परम प्रत्यय में होती है इसी परिसमाप्ति या पर्यवसान के लिए धारणाओं में विकास होता है। एक अपूर्व धारणा का दूसरी आंशिक पूर्ण धारणा से बाध्य हो जाता है और एक तीसरी धारणा में इन पहली विरोधी धारणा का सामंजस्य हो जाता है। यह तीसरी धारणा भी आगे चलकर अपनी विरोधी धारणा को उत्पन्न करती और उनके सामंजस्य के लिए फिर एक नवीन धारणा का उदय होता है। पक्ष प्रतिपक्ष और सम्पक्ष इस क्रम से धारणा जगत का विकास होता है गान्धी चिंतन इस विकास प्रतिक्रिया करता है। परम प्रत्यय विश्व-प्रक्रिया का अगूर्तरार है वह विश्व की आत्मा है। परम प्रत्यय विश्व-प्रक्रिया में बुद्धितत्त्व के रूप में व्याप्त है। जिस प्रकार

धारणाये या प्रत्यय पूर्णता की ओर विकसित होती है उसी प्रकार विश्व की मूर्त व्यष्टिया भी पूर्णता की ओर अग्रसर हो रही है। धारणा जगत की भाँति प्रकृति जगत में भी द्वंद्व नियम का साम्राज्य है। वास्तव में मूर्त जगत अमूर्त प्रत्यय जगत का ही शरीर अथवा ब्रह्म रूप है। प्रत्यय जगत मूर्त जगत की आत्मा है। हेगेल के अनुसार जो कुछ वास्तविक अर्थात् तात्त्विक है वह बुद्धिगम्य है और जो बुद्धिगम्य है वही वास्तविक है अर्थात् अनुभव जगत के समस्त क्षेत्रों में तर्कबुद्धि का साम्राज्य है।^{१०१}

यान्त्रिक विकासवादी लाप्लासा रपेन्सर आदि के अनुसार विश्व यान्त्रिक और विकासशील है। यान्त्रिक का अर्थ है विश्व-प्रक्रिया में कोई प्रयोजन अथवा उद्देश्य नहीं है अपितु प्राकृतिक नियमों का अखण्ड साम्राज्य है जिसमें कोई हस्तक्षेप नहीं कर सकता प्राकृतिक घटनाएँ अतीत कारणों से संचालित होती हैं अर्थात् प्रकृति एक अखण्ड कार्य-कारण श्रृंखला सम्पूर्ण विश्व जीव तथा चेतन का विकास जड़ परमाणुओं के आकस्मिक संयोग से हुआ। इसके अनुसार जड़द्रव्य (मैटर) गति (मोशन) तथा ऊर्जा (एनर्जी) विकास के मूलतत्त्व हैं। इसके अनुसार स्वअस्तित्ववान् परमाणु गति के कारण एक दूसरे से संयुक्त होते हैं तथा अलग हो जाते हैं। जड़ और चेतन का भेद परमाणुओं की व्यवस्था संख्या तथा उसकी जटिलता की मात्रा पर आधारित है। स्पेन्सर का एक परम या निरपेक्ष तत्त्व है। आदिकारण में विश्वास था। सांख्य के विकास के साथ इसके मत से आश्चर्यजनक समानता है। यद्यपि रपेन्सर उस परम को अज्ञेय मानता है। उनका विषय है कि ज्ञान का विषय सापेक्ष तत्त्व है। जो द्रव्य गति और ऊर्जा है।^{१०२} इस सम्बन्ध में मत है कि स्पेन्सर का विकास भौतिक द्रव्य का संगठन और गति का सहवर्ती विखरन या क्षय है। जिसमें भौतिक द्रव्य अनिश्चित असंस्त सजातीयता से निश्चित असंस्त और विजातीयता की ओर जाता है और उसका प्रतिधृत गति में सामानान्तर रूपान्तरण होता है।^{१०३}

जैविक विकासवाद में लैमार्क डार्विन आदि के अनुसार विश्व में विद्यमान समस्त जीवों का वर्तमान स्वरूप विकास का फल है। जीव शब्द का प्रयोग व्यापक अर्थ में लिया गया है। जिसके अनुरार वनस्पति पशु आदि सभी प्राणी आ जाते हैं। इस सिद्धांत के अनुरार सभी जीव परिवर्तनशील हैं और उनके मध्य कोई मूल भेद नहीं है। विकास क्रम में सर्वप्रथम कुछ बहुत ही

सरल जीवित कोशिकाएँ उत्पन्न हुई और उन्हीं के क्रमिक विकारा के परिणाम स्वरूप आज इतने जटिल और विभिन्न प्रकार के जीव उपलब्ध होते हैं। लेकिन सरल अथवा मूल जीवित कोशिकाओं की उत्पत्ति क्यों और किस प्रकार होती है। इसका कोई निश्चित उत्तर जैविक विकासवाद में नहीं मिलता।^{१०४} डार्विन के अनुसार स्रष्टा ने कुछ निर्जीव जड़ जनन कोशिकाओं में जीवन डालकर आदि जीवित कोशिकाओं को उत्पन्न किया और जब जीवित कोशिकाओं का निर्माण होता है तो स्वयमेव प्राकृतिक नियमों द्वारा विकसित हो रही है।^{१०५} डार्विन के विकासवाद में प्राकृतिक चरण अर्थात् योग्यतम की अतिजीविता का महत्वपूर्ण स्थान है। क्योंकि योग्यतम की अतिजीविता को ही डार्विन ने प्राकृतिक चरण कहा है।^{१०६} संघर्ष में पराजित जीवों का विनाश तो नहीं होता किन्तु अपने वाद अपनी सन्तान छोड़ जाने का अवसर उन्हें नहीं मिलता या बहुत ही कम मिलता है।^{१०७} डार्विन के मत में परिवर्तन अकारण अथवा आकस्मिकरूप से जीवित कोशिकाओं में हो जाते हैं। आकस्मिक कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि उनका कोई कारण नहीं है। ऐसे परिवर्तनों का कारण अवश्य होता है। किन्तु इन कारणों का पूर्णज्ञान हमें नहीं होता।^{१०८} वशानुगत परिवर्तन के सम्बन्ध में डार्विन का मत है कि ऐसा कोई परिवर्तन जो वशानुगत नहीं है हमारे लिये महत्वपूर्ण नहीं है तो प्रश्न है कि किस प्रकार के परिवर्तन सक्रात होते हैं और इनके सक्रात होने का कारण क्या है ? इस प्रकार के प्रश्नों का स्पष्ट उत्तर डार्विन नहीं देता। अतः वह रवय कहता है कि वशानुगत से सम्बन्ध रखने वाले प्रश्न अधिकांशतः अज्ञात ही हैं।^{१०९}

बर्गसा सृजनात्मक विकासवाद में प्रातिभ की प्रशंसा करता हुआ मानता है कि बुद्धि जैविक विकास के रहस्य को नहीं समझ सकते।^{११०} उनके मत में जीवन शक्ति या प्राणात्मा ही एलेनविटल ही सम्प्रभु अर्थात् परमतत्त्व। यह एक मूलशक्ति है वस्तु नहीं यह निरन्तर सृजन की मांग है। जीव विकास का इतिहास तीन पृथक दिशाओं की ओर संकेत करता है। वनस्पति की जड़ता पशुपक्षियों की नैसर्गिक प्रवृत्तियों और मानव में बुद्धि। बर्गसा के अनुसार अनुकूलता विकास की एक आवश्यक अवस्था अवश्य है। परन्तु उसका कारण नहीं सत्य तो यह है कि अनुकूलता का सिद्धांत विकास की प्रक्रिया में मोड़ या घुमाव का ही वर्णन करता है न कि उसकी दिशाओं की या रवय इस प्रक्रिया की व्याख्या।^{१११} जैविक विकारा वास्तव में लाखों व्यक्तियों के द्वारा विभिन्न दिशाओं में हुआ है। जिनमें से प्रत्येक एक चौराहे पर आकर समाप्त होती है।

वहाँ रो फिर नये-नये मोड़ लेती हुई अपने मार्ग पर अग्रसर होती है।^{११२} जीवन एक रवतत्रता है। जो आवश्यकता में प्रवेश करती है। यदि जडतत्त्व में इस सीमा तक नियंत्रण होती की उसमें शिथलीकरण के लिये कोई स्थान ही न हो तो जीवन असम्भव होता।^{११३} बर्गसा के अनुसार विकासवाद न तो यत्रवाद न ही प्रयोजनवाद यत्रवाद की मूलधारणा अतीत व भविष्य को वर्तमान के गणनीय प्रक्रिया के रूप में देखती है दूसरे शब्दों में सबकुछ पूर्वप्रदत्त है। किसी भी प्रकार की नवीनता सम्भव नहीं है। इसी प्रकार प्रयोजनवाद में भी सबकुछ पूर्वनिश्चित है। इस तरह चरम हेतुवाद केवल उल्टा हुआ यन्त्रवाद है।^{११४} मूलप्रेरक शक्ति सामान्य है। समरूपता तो पीछे है न कि आगे है। यह केवल धकेलने वाली शक्ति की एक रूपता के कारण है न कि किसी सागान्य लक्ष्य के कारण।^{११५} प्रगति का तात्पर्य प्रथम प्रेरणा से नियंत्रित एक सामान्य दिशा में बढ़ना है तो नि सन्देह प्रगति हुई है परन्तु यह प्रगति जैविक विकास की केवल दो या तीन बड़ी शाखाओं में हुई है। इन शाखाओं के बीच में अनेक छोटे-छोटे मार्गों की भीड़ है। जिसमें अवरुद्धता अध पतन आदि भी दिखाई पड़ते हैं।^{११६} बर्गसा के अनुसार जीवन शक्ति ईश्वर का रूप है। ईश्वर एक ऐसा स्रोत है जहाँ से उसके रवतत्र प्रयास के फलस्वरूप प्रवृत्तियों या तरंगों निकलती हैं जिनमें से प्रत्येक एक जगत् बना देती है। किन्तु ईश्वर में कोई बनी बनाई वस्तु नहीं वह तो जीवन कर्म और रवतत्रता की निरन्तरता है।^{११७}

उद्गामी विकासवाद के अनुसार विकास में बिल्कुल नवीन गुणों का उद्भव होता है अर्थात् ऐसे गुण का आर्विभाव जिसकी कल्पना पहले से न की जाती हो इस सिद्धांत के अन्तर्गत एस० एलेक्जेंडर का मत है कि देश-काल एकतत्त्व है। जो शुद्ध गत्यात्मक है। वह स्वतंत्र गति रूप है और जड द्रव्य उससे उत्पन्न होता है। यदि देश-काल मिलकर एक ही तत्त्व है जिसमें बिन्दु क्षण अशभूत है। इन बिन्दु क्षणों में क्रमशः जडद्रव्य की उत्पत्ति होती है। तत्पश्चात् क्रमशः रूप रस गन्ध आदि गुणों का आर्विभाव होता है। जिससे सृष्टि की रचना होती है। विकास क्रम में चेतना के उपरान्त जिस गुण का उद्गम या आर्विभाव होगा वह दैवतभाव (डिवीनिटी) है। विश्व का विकास प्रत्येक क्षण दैववाद की ओर बढ़ रहा है ईश्वर का सृजन कर रहा है। ईश्वर सादैव सिद्ध है। इस विश्व-प्रक्रिया में एक आन्तरिक प्रेरणा निहित है जो उसे दैवतभाव की ओर अग्रसर करती है। सबसे अन्त में विकास-क्रिया के उच्चतम फल के रूप में देवता या ईश्वर

(डाइटी) का उद्गमन होता है। ये देवता ससार के फल-पुष्प कहलाते हैं। किन्तु ये आदिकारण नहीं हैं।^{११८} मार्गन के अनुसार प्रकृति में दो प्रकार की वस्तुएँ पाई जाती हैं जिसमें एक को परिणमित और दूसरे को उद्भूत माना जाता है। परिणमित उन वस्तुओं को कहा जाता है जो पूर्ववर्ती अवस्थाओं या कारणों के परिणाममात्र हैं। उद्गत वे तत्त्व अथवा नवीनताएँ हैं। जिनके सम्बन्ध में पहले से तो कुछ नहीं कह सकते। मूलतत्त्व न तो चित है और न ही अचित् है। वह चिदचिदात्मक है। जगत दो न होकर एक ही है। जड़ जगत और चेतन जगत भिन्न-भिन्न नहीं हैं। विश्व-प्रक्रिया गत्यात्मक है। मार्गन वास्तविक जगत के तीन स्तर मानता है। जड़द्रव्य प्राण(जीवन) और मन। विकास की क्रिया सृजनात्मक सश्लेषण द्वारा होती है। यथा इलेक्ट्रान और प्रोट्रान परमाणु (एटम) अणु (मालिक्यूल्स) बन जाता है। अणु संगठित होकर यौगिक और परिवर्तित हो जाते हैं और यौगिक प्रोटोप्लाज्मिक (मैटर) जीवद्रव्य का रूप धारण करता है। इन उद्गामी गुणों का कारक ईश्वरीय अन्त प्रवृत्ति है। ईश्वर वह अन्त वृत्ति या प्रेरक सत्य है जिसके कर्तृत्व द्वारा उद्गामी गुणों का आविर्भाव होता है। ईश्वर विकास-प्रक्रिया का प्राण है। वह विकास-प्रक्रिया से बाहर कोई चीज न होकर उसी में पूर्णतया व्याप्त है।^{११९}

अभिनव पाश्चात्य दार्शनिक सिद्धांतों में यह विश्वास सामान्य रूप में मान्य है कि विकास की प्रत्येक अवस्था पर निर्माणात्मक शक्तियों का प्रभाव अवश्य होता है। बर्गसा सृजनात्मक विकासवाद उत्तरकालीन चिन्तन के लिये काफी सहायक सिद्ध हुआ। जनरल इस्टेमस जो साकल्यवादी विकासवादी के मत में विश्व विकासशील है और विकास प्रक्रिया में एक प्रेरक सत्य है। जिसकी प्रवृत्ति अधिकाधिक बड़ी समष्टि या साकल्यों को बनाने में होती है यथा विद्युत अणुओं से परमाणु बनते हैं और परमाणुओं से द्व्यणुक और त्रयणुक तथा उनसे भौतिक द्रव्य के बड़े समूह बनते हैं। जीवन के क्षेत्र में पहले एक कोशिका वाले जीवों का उद्गम होता है और फिर क्रमशः सहस्रों कोशिकाओं वाले जीवों का उद्भव होता है।^{१२०} इसी सम्बन्ध में व्हाइटहेड ने भी कहा है कि विज्ञान एक नया पक्ष ग्रहण कर रहा है जिसे न तो शुद्ध रूप से भौतिक कह सकते हैं और न शुद्ध रूप से जैव ही^{१२१} व्हाइटहेड के पूर्व ऊर्जा संरक्षण और उसके रूपान्तरण का सिद्धांत में उस विचार को समाप्त किया जिसमें द्रव्य को एक पिण्ड के रूप में माना जाता था। परमाणुकता और उसका जीव विज्ञान में उपयोग के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि

जीवित कोशिका ही नहीं अपितु सम्पूर्ण निर्जीव परमाणु भी निरंतर गति और शक्ति के सगठित केन्द्र है अन्तर केवल मात्रात्मक अथवा स्तरों का है। डार्विन के विकासवाद के आधार पर माना गया कि पत्थर से लेकर मनुष्य तक में एक ही प्रक्रिया का तात्पर्य उपलब्ध होता है। उक्त तीनों के आगे व्हाइटहेड ने सम्पूर्ण—दिक में शक्ति और सक्रियता के क्षेत्र का अस्तित्व के आधार पर कहा कि द्रव्य और मन यथार्थ प्रकृति में एक दूसरे से उतने भिन्न नहीं है जितना की सामान्यतः लोग समझते हैं। सबकुछ यहाँ तक ईश्वर की एकतन्त्र के अन्तर्गत जिसे अव्ययी कहते हैं। इस प्रकार पररपर सम्बन्धित है कि उन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता। व्हाइटहेड ने ईश्वर को आत्म सृजनशील प्राणी कहा जाता है। वह स्रष्टा नहीं अपितु सृजनात्मक क्रिया है वह स्थिर नहीं अपितु गतिशील है। वह आध्यात्मिक होने से समस्त परिवर्तन से परे है यह अव्ययी सिद्धांत का प्रतिपादन करता है जिसे प्रकृति का सर्वांगीण सिद्धांत कहा गया है।^{१२२}

विलियम पेटन के अनुसार विकास आरम्भ कारिक अर्थ नहीं अपितु वास्तविक अर्थ में एक समूह है। उसमें एक ऐसी सृजनात्मक प्रवृत्ति होती है जो अव्यवस्था के निरर्थक सघर्ष से ऊपर उठकर स्थिर सरचनात्मक सगठन और एकता की ओर उन्मुख रहती है। उनके अनुसार समस्त विकासात्मक क्रियाओं के मूल में रचनात्मक क्रिया की एक सर्वव्यापी बाध्यता होती है। पेटन के मत में प्रत्येक रचनात्मक क्रिया उन कुछ मूलगुणों का परिणाम है जो समस्त जीवन और मन में मिलते हैं। ये गुण हैं आत्मरक्षणा आत्मत्याग और सहयोग यहाँ विकास स्वतंत्रता की अपेक्षा अनुशासन में एक प्रगति है।^{१२३} लेकिन अमेरिकन विकासवादी दार्शनिक चार्ल्स पियर्स इसे नहीं मानते इनके अनुसार यह मानना ठीक नहीं है कि नियम में स्थायित्व होता है परिवर्तन नहीं। बल्कि जगत में केवल विकास का नियम है जो सदिग्ध है। जिन नियम को अचल और स्थिर माना जाता है। वे भी वास्तव में विकास नियम के अधीन ही हैं। नियमों की स्थिति आदतो जैसी है। आदत धीरे-धीरे बनती है। इसी प्रकार नियम भी धीरे-धीरे स्थिरता को प्राप्त होते हैं क्योंकि कोई विशेष नियम आज इतना व्यापक है वह अपने प्रारम्भ में इतना महत्वपूर्ण नहीं था। भौतिक में सबसे प्रसिद्ध नियम गुरुत्वाकर्षण का नियम है। सामान्य विचार के अनुसार जगत में कोई प्राकृतिक पदार्थ छोटा या बड़ा निकट या दूर ऐसा नहीं है जो उसके प्रभाव में न हो पियर्स के मत में व्यवस्था के साथ अव्यवस्था भी स्पष्टता प्रतीत होती है। अव्यवस्था केवल

आभारा नहीं अपितु उसकी वास्तविक रात्ता है। इसका मुख्य कारण है कि व्यवस्था पूर्व से नहीं बनी है अपितु बन रही है।^{१२४}

इस प्रकार विकासवाद विकास प्रक्रिया के सरल से जटिल रूप की प्रगति मानता है। ऐसा मानने वाले प्राचीन विकासवादी विकास प्रक्रिया को एकमार्गी के समर्थक थे। किन्तु आधुनिक विकासवादियों के अनुसार विकास की गति कभी सरल से जटिल और कभी जटिल से सरल दोनों ओर होती है। किन्तु विकासवाद में ईश्वर को मानना आवश्यक नहीं है। इसमें ईश्वर को माना भी जा सकता है और नहीं भी। कुछ विकासवादियों ने ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार भी किया है और कुछ के अनुसार उसके अस्तित्व को स्वीकार करना आवश्यक है। वास्तव में वैज्ञानिक दृष्टि से सृष्टिवाद की पुष्टि नहीं होती।^{१२५} सर्वोपरि प्रभु के नियन्त्रण द्वारा प्रकृति के अनेकत्व में बराबर उन्नति होती है। जैसे की बर्गसा की प्राणशक्ति का एक ही स्पन्दन विभक्त होकर प्रकृति में नानाविध प्रतिध्वनियों से परिणित हो जाता है। आ० भिक्षु सृष्टि के प्रारम्भ में उत्पन्न हुए एक सर्वोपरि पुरुष का उल्लेख करते हैं। महत्व उनके साथ उपाधि अथवा बाह्य विनियोग के रूप में था।^{१२६} साख्यसूत्र के अनुसार एक व्यवस्थापक ईश्वर की कल्पना को स्वीकार करता है। जो सृष्टि रचना काल में प्रकृति के क्रमिक विकासों की व्यवस्था करता है। साख्य एक ऐसे ईश्वर को मानता है जो पहले ही प्रकृति के अन्दर लीन था और पीछे से प्रकट हुआ।^{१२७} रवीटजर के मत में यदि हम इस जगत को ठीक ऐसा ही समझ लें जैसा यह दिखाई देता है तो मनुष्यो तथा इस की व्याख्या करना सम्भव होगा। हमारे लिए इस जगत में किसी प्रकार के ऐसे प्रयोजन सम्बन्धी विकास को खोज निकालना कठिन है। जिससे हमारे अपने कर्मों की सार्थकता प्रकट हो सके।^{१२८}

पाश्चात्य दर्शन में भारतीय दर्शन की अपेक्षा विश्व व्याख्या के विविध सिद्धांतों को जन्म दिया जिसका मुख्य कारण वहाँ की वैज्ञानिक और ऐतिहासिक खोजें थीं। यद्यपि वैशेषिक और साख्य मत में विश्व की महत्वपूर्ण व्याख्याएँ की गईं। लेकिन अन्य मतावलम्बियों के सम्बन्ध में ऐसा नहीं हुआ। साख्य के यान्त्रिकवाद में आश्चर्यजनक पूर्णता और आधुनिकता है तथा वह वर्तमान भौतिकी के काफी समीप दिखता है। फिर भी पाश्चात्य दर्शन में विश्व की व्याख्या में

विविधता और वैज्ञानिकता है।

(IV) आत्मतत्त्व

साख्य दर्शन में आत्मतत्त्व को पुरुष नाम से अभिहित किया गया है जो विशुद्ध चेतन स्वरूप किन्तु निष्क्रिय सत्ता है। अतः वह साक्षी रूप से अकर्ता अभोक्ता निरवयव व निर्गुण रूप है। पुरुष निर्विकृत और अपरिणामी होने के कारण अकर्ता है। फिर पुरुष बुद्धिहीन होने के कारण भोक्ता या कर्ताभाव से रहित है। बुद्धि प्राकृतिक लिंग है। पुरुष का नहीं है। अतः पुरुष निष्क्रिय और उदासीन सत्ता है। लेकिन साख्य के अनुसार पुरुष एक नहीं जैसा कि प्रकृति है अपितु पुरुष अनेक है। प्रत्येक पुरुष का जन्म मृत्यु और इन्द्रियाँ आदि भिन्न-भिन्न होती है। यही नहीं प्रत्येक पुरुष की प्रवृत्तियाँ भी अलग-अलग होती है। इसी प्रकार पुरुष का बन्धन मोक्ष और सासारिकता समझना अज्ञान के कारण होता है। जबकि वास्तव में ये सभी प्रकृति में होती है। वास्तव में चेतनरूप पुरुष के संयोग में आने पर बुद्धि जो प्रकृति का परिणाम है चैतन्य युक्त हो जाती है। फलस्वरूप हम पुरुष को कर्ता कामी भोक्ता आदि मानने लगते हैं। साख्य मत में अन्तःकरण और बुद्धि प्रकृति के ही परिणाम हैं अर्थात् मानसिक क्रियाएँ भौतिक तत्त्व हैं। यह मत आधुनिक शरीर-क्रिया मनोविज्ञान के अनुरूप है। अतः आत्मतत्त्व इससे भिन्न विशुद्ध चेतना स्वरूप है।^{१२६} दूसरी ओर ईश्वरवाद अमरत्व में आस्था को दुर्बल करता है। क्योंकि यदि आत्माओं का स्रष्टा कोई है तो आत्माएँ अनादि न होगी और तब आत्मा को अमरत्व भी नहीं प्राप्त होगा साख्य का जो ज्ञान की कड़ी सीमाओं के ही अन्दर रखने के लिये उत्सुक है। उसके अनुसार ईश्वर की यथार्थता तार्किक प्रमाणों के द्वारा सिद्ध नहीं हो सकती।^{१३०}

पाश्चात्य दर्शन आत्मा के सम्बन्ध में प्राचीन और स्पष्ट विचार पाइथागोरस के दर्शन में मिलती है पाइथागोरस नैतिक और धार्मिक दार्शनिक था। उसके अनुसार आत्मा समाधि के द्वारा मुक्त होकर आवागमन के चक्र से छुटकारा प्राप्त कर लेती है और दिव्य को नित्य आनन्द का अनुभव करता है। समय और राधना द्वारा मुक्ति की प्राप्ति होती है। दर्शन बुद्धि विलास नहीं अपितु जीवनयापन की पद्धति है। ज्ञानी ही सर्वोत्तम है क्योंकि वही आवागमन से मुक्ति पाता है।^{१३१}

एनेक्जेगोरस के नाउस के साथ शरीर आत्मा का भेद प्रारम्भ हुआ जगत के मूलकारण के रूप में भी आत्मा को रवीकृति मिलने लगी। परिणामस्वरूप ग्रीकदर्शन मानव केन्द्रित हो गया इसी परम्परा में साफिष्ट जो दार्शनिक की अपेक्षा नैतिक शिक्षक थे मानवतावादी दर्शन की स्थापना करते हैं। इसमें प्रोटोगोरस का मत था कि मनुष्य सभी वस्तुओं का मापदण्ड है। वे जो उसके सापेक्ष हैं उनका अस्तित्व है और जो उसके सापेक्ष नहीं हैं। उनका अस्तित्व नहीं है किन्तु उन्होंने मनुष्य का अर्थ सामान्य मनुष्य के अर्थ में नहीं लिया। बल्कि व्यक्ति विशेष के अर्थ में लिया। इसी प्रकार सभी वस्तुओं के मापदण्ड का अर्थ सभी वस्तु की सत्यता के मापदण्ड से नहीं है। उनके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति उस सत्य का मापदण्ड है जो उनके लिए सत्य है। इस तरह सत्यता प्रत्येक व्यक्ति की संवेदना और अनुभूतियों से सम्बन्धित है अर्थात् सत्यता व्यक्तिगत मामला है। वस्तुगत नहीं परिणामस्वरूप नैतिकता की वस्तुनिष्ठता भी खण्डित हो गई जिससे मनुष्य का व्यक्तित्व तो सबल रहा किन्तु सत्य दुर्बल हो गया। फिर नैतिकता का मापदण्ड सुख को मान लेने से आत्मिक शक्ति और आध्यात्म की उपेक्षा हुई।^{१३२}

रवय को जानो (दाई इटसेल्फ) का संदेश देने वाले सुकरात में आत्मा पर बल देते हुई नैतिक जीवन को ही सर्वोच्च जीवन माना। इन्होंने ही ज्ञान को बुद्धि पर आधारित मानते हुए सत्य की वस्तुनिष्ठता को स्थापित किया। उनके अनुसार ज्ञान ही सद्गुण है और सद्गुण ही ज्ञान है। आगे कहते हैं की निरन्तर अभ्यास और आत्म-नियन्त्रण द्वारा व्यक्ति अपने चरित्र का निर्माण कर सकता है। क्योंकि सुकरात ज्ञान को ही सद्गुण का एकमात्र आधार मानते हैं। अतः ज्ञान को ही मुक्ति का सर्वोत्तम साधन भी कहते हैं। सद्गुण एक ही को सभी प्रकार सद्गुण आत्मसंयम विवेक, दूरदर्शिता, करुणा आदि एक ही स्रोत से उत्पन्न हुये हैं और वह स्रोत है ज्ञान इसलिए ज्ञान ही एकमात्र सद्गुण है।^{१३३}

प्लेटो के दर्शन में आत्मा प्रकृति और उसकी वस्तुओं के संचालक और नियंत्रक है। गति का मूल आत्मा है। आत्मा अपने भी गति का मूल है। आत्मा एक सम्राट की भाँति है। जो अपना आदेश रवय प्रसारित करता है। वह रवशासक है आत्म-प्रत्यानयन और आत्म-प्रजनन स्वरूप होने से आत्मा अविच्छिन्न रूप से गतिशील है और गति के जन्म का कारण भी। इस का आत्मा

जैविक बौद्धिक आदि क्रियाओं का स्रोत है आत्मा समस्त सृष्टि में व्याप्त है। अतः यह एक प्राकृतिक शक्ति है। प्लेटो का आत्म सम्बन्धी मत प्रकृतिवादी है। नैतिकतावादी नहीं क्योंकि आत्मा विनाश उत्पत्ति व्यवस्था अव्यवस्था सत्य असत्य सभी का स्रोत है। यह नीति निरपेक्ष है। यह वस्तुनिष्ठ है व्यक्तिनिष्ठ नहीं। आत्मा एक आदर्शमूलक क्रिया है। यह शुभ के साक्षात्कार की प्रक्रिया है। इसका लक्ष्य पूर्णता है। अतः यह मूल्यों के संरक्षण की ही प्रेरणा शक्ति है। इस प्रकार विश्व प्रक्रिया निष्प्रयोजन नहीं सप्रयोजन है।^{१३४}

प्लेटो आत्मा के दो रूप मानता है—(i) — विश्वात्मा जो परोपकार अविनाशी और सर्वव्यापी है। यह ऐन्द्रिक जगत् तथा प्रत्यय जगत् के बीच मध्यस्थता का कार्य करती है। यही जगत् का संचालक और जगत् की नियमितता और सवाद का स्रष्टा है। (ii) — जीवात्मा जो कि जीवनशक्ति है। इसका विनाश जीवधारी की मृत्यु के बाद भी नहीं होता है। शरीर एक बन्दीगृह है और आत्मा इससे मुक्ति चाहती है। मुक्ति विशुद्ध ज्ञान द्वारा ही सम्भव है। प्लेटो आत्मा के दो भाग करता है—(i)— बौद्धिक आत्मा और (ii)— अबौद्धिक आत्मा अबौद्धिक आत्मा को पुनः दो भागों में बाँटता है कुलीन और अकुलीन और अबौद्धिक आत्मा बौद्धिक भाग आत्मा का सर्वश्रेष्ठ भाग है। यह सरल अद्वैतिक अविभाज्य अविनाशी और अमर है। इसका धर्म बुद्धि है और कार्य ज्ञान है। जबकि अबौद्धिक आत्मा सावयव दैहिक विभाज्य विनाशी और मर्त्य है। इसका कार्य संवेदना वासना तथा क्रिया है। सादृश्य आत्मसम्मान और अन्य सभी उदात्त सवेग इसके धर्म हैं। अकुलीन आत्मा का मुख्य धर्म आत्मसंयम है। बुद्धि साहस और आत्मसंयम के अतिरिक्त आत्मा में एक अन्य गुण न्याय भी होता है। न्याय तब उत्पन्न होता है जब अन्य तीनों ने आनुपातिक सामंजस्य होता है। यही जीवन उत्तम भी होता है।^{१३५}

प्लेटो के अनुसार आत्मा अमर है। क्योंकि वह अपनी गति का कारण स्वयं है। वह सावयव नहीं निरवयव है। आत्मा अभौतिक तथा आदिरहित है। अतः आत्मा अपरिवर्तनशील है। प्लेटो के मत में प्रत्येक वस्तु अपने विरोधी से उत्पन्न होती है। अतः यह मानना चाहिए कि जीवन की उत्पत्ति मृत्यु से होती है अर्थात् जीवन मृत्यु से आता है और मृत्यु का पुनर्जन्म होता है। स्पष्ट है कि आत्मा जीवन का आधार है। चूंकि आत्मा प्रत्ययों का ज्ञान प्राप्त करता है।

अत आत्मा को भी प्रत्ययों की भौति दिव्य होना चाहिए। मेनो नामक सवाद में प्लेटो आत्मा की अमरता को स्मृति के आधार पर सिद्ध करता है। उसके अनुसार प्रत्यय जगत से अवतीर्ण होने के कारण आत्मा ऐन्द्रिक जगत के सम्पर्क में आकर अपने ज्ञान को तिरोहित व धूमिल कर लेता है। अत इस स्पष्ट स्मृति को स्मरण कराना पड़ता है। इसी के आधार पर न्याय बराबरी सत्यता आदि का स्मरण होता है। उक्त तर्कों के आधार पर प्लेटो आत्मा के पुनर्जन्म अर्थात् आवागमन के सिद्धांत को स्वीकार करता है। प्लेटो के अनुसार सृष्टि में विविध प्रकार की वस्तुएँ हैं। इनमें पुरुष सर्वाधिक सम्पन्न है। इनमें भी कुछ अत्यन्त उच्च कोटि के पुरुष हैं किन्तु ऐसे पुरुषों का जीवन एक जन्म का परिणाम नहीं है। अत वर्तमान जन्म के पूर्व भी आत्मा का जीवन रहा होगा। इस प्रकार आत्मा अमर है। प्रत्ययों का जगत ही इसका मूल स्थान है। अत जब मनुष्य शुभ जीवन व्यतीत करता है। वह आनन्दमय प्रत्ययों के जगत को लौट जाता है और जो अशुभ जीवन व्यतीत करता है। वह मृत्यु के पश्चात् नारकीय जीवन पाता है।^{१३६}

सत्य के साक्षात्कार के विषय में प्लेटो का मत है कि जिस प्रकार ग्लौकस द्वारा समुद्र की तह में डुबकी लगाने के कारण पहचाना नहीं जाता क्योंकि उसका शरीर समुद्र की काई सीप मछली तथा अन्य वस्तुओं द्वारा इतनी अधिक मात्रा में ढक जाता है कि वह पहचाना नहीं जा सकता। उसी प्रकार प्रत्येक जीवात्मा विकृत रूप में है। अर्थात् सासारिक उपलब्धियों तथा अज्ञानता से ग्रसित जीवात्मा अपने वास्तविक स्वरूप को नहीं जान पाता है। जब तक हमें ससार रूपी समुद्र से निकाल कर इसके ऊपर जमे हुए काई सीप तथा तलछट आदि मलो को हटाकर शुद्ध नहीं कर लेते तब तक हम इसके सत्य स्वरूप को नहीं जान सकते।^{१३७}

अरस्तू के मत में आत्मा शरीर का आकार अर्थात् संगठन है। जिस प्रकार द्रव्य और आकार का अविच्छेद सम्बन्ध है उसी प्रकार आत्मा का शरीर से आत्मा शरीर की क्रियाशीलता है। प्लेटो के विपरीत अरस्तू की धारणा है कि आत्मा नूतन शरीर विशेषकर पशु शरीरों में जन्म धारण करती है। अरस्तू प्लेटो की बात से सहमत नहीं है। एक आत्मा दूसरे शरीर में प्रवेश करती है क्योंकि अरस्तू कहता है कि यदि प्लेटो की उक्त बात स्वीकार कर ले तो आत्मा के अमरत्व की धारणा समाप्त हो जाती है क्योंकि किसी वस्तु के विनाश के साथ उसके व्यापार

का भी अन्त हो जाता है। प्लेटो के अनुसार आत्मा एक अतिन्द्रिय वस्तु है जो शरीर में रखी अथवा निकाली जाती है। इस प्रकार आत्मा और शरीर अर्थात् आकार और द्रव्य के बीच यान्त्रिक सम्बन्ध माना जाता है। किन्तु अरस्तू कहता है कि आत्मा शरीर का आकार है। अतः वह शरीर से अलग नहीं हो सकता है दोनों के बीच जैविक सम्बन्ध है यान्त्रिक नहीं।^{१३८}

अरस्तू बुद्धि को सक्रिय और निष्क्रिय रूप में बाँटते हुए कहता है कि सक्रिय बुद्धि अविनाशी और शाश्वत है। यह अनादि और अनन्त है। यही उत्पत्ति के समय शरीर में प्रवेश करता है और मृत्यु के समय निकल जाता है। चूँकि मनुष्य की बुद्धि ईश्वर से ही प्रादुर्भूत होती है। अतः मृत शरीर से निकलकर उसी में यह विलीन हो जाती है। ईश्वर निरपेक्ष और पूर्ण बुद्धि है। लेकिन निष्क्रिय बुद्धि शरीर के साथ ही नष्ट हो जाती है। अरस्तू की आत्मा शाश्वत है किन्तु शाश्वत का अर्थ सर्वकालीनता नहीं अपितु कालातीतता है। अरस्तू भौतिक सद्गुण को पूर्णरूप से बोद्धिक मानता है और एकमात्र ज्ञान को ही अत्यावश्यक रवीकार करता है। जिसके लिए आत्म नियन्त्रण और निरन्तर अभ्यास पर अत्याधिक बल देते हैं। यहाँ बैराग्य पर बल न देकर बुद्धि और बुभुक्षा दोनों को रवीकार किया गया है। क्योंकि बुभुक्षा और उद्वेग सद्गुणों के द्रव्य हैं। तो बुद्धि उनका आकार है। सद्गुण का अर्थ है नियन्त्रण न कि उन्मूलन। इस तरह अरस्तू मध्यममार्गी है। अरस्तू इच्छा-स्वातन्त्र्य के प्रबल समर्थक थे। उनके अनुसार मनुष्य को शुभ और अशुभ दोनों को चुनने का अधिकार है।^{१३९}

प्लेटो दार्शनिकों के लिए ज्ञान प्राप्ति का विधान करता है। जिसका अन्तिम फल श्रेयस का विचार है तथा अन्यो के लिए सत्य सभाषि का जिसकी पहुँच अपने स्थान तथा कर्तव्यों तक ही है। इस प्रकार अरस्तू साधारण पुरुषों के लिए नैतिक धर्मों का विधान करता है। जो अधिकतर मानवीय व्यापार हैं और ऐसे मनुष्यों के लिए जिनका लक्ष्य अमरत्व प्राप्ति है। तर्क का प्रयोग बताया गया है। जो उत्तम तथा दैविय वस्तुओं का बोध करा सकता है।^{१४०}

प्लेटिनस के अनुसार परम विज्ञान से जो प्रथम आत्मा उत्पन्न होती है वह विश्वात्मा है। यह दैवीय और ऐन्द्रिक जगत के बीच मध्यस्थता का कार्य करती है। विश्वात्मा शाश्वत और कालातीत है यह स्वयंप्रकाश्य है। अविभाज्य और अमूर्त होते हुए भी यह विभाज्य और मूर्त

वरतुओ की ओर झुकाव करती है। विश्वात्मा से एक अन्य आत्मा का जन्म होता है जो प्रकृति कहलाती है। इनमें प्रत्येक आत्मा अनेक आत्माओं से मुक्त है और अनेक आत्माओं को जन्म देती है। सृष्टि की इस प्रक्रिया में अशात्माएँ लोकोत्तर जगत की निम्नतम सीमा पर पहुँचती हैं जहाँ दैवीय सत्ता की यह अपूर्णतम अभिव्यक्ति द्रव्य कहलाता है।^{१४१}

प्लाटिनस आत्मा को दो प्रकार का मानता है एक पराप्रकृति जो प्लेटो की बौद्धिक आत्मा के समान है। यह सूक्ष्म शरीर से मुक्त है यह अतिन्द्रिय लोकोत्तर शुद्ध बुद्ध और मुक्त स्वरूप है। यह देश-काल से परे परम विज्ञान की अपरोक्षानुभूति है। दूसरा अपरा प्रकृति आत्मा में एक अपरिहार्य आन्तरिक प्रेरक शक्ति है जो इसे प्रकृति के अनुसार शरीर धारण करने के लिए मजबूर करती है तो दूसरी ओर जीवात्मा के पतन का एक अन्य कारण विश्वात्मा का जड़जगत को रूप प्रदान करने की इच्छा है। इस प्रकार शरीर के सम्पर्क में आने के कारण मानव में अहम और हीनात्मा की उत्पत्ति होती है। परिणामस्वरूप आत्मा अपना मूल स्वरूप भूलकर बन्धन में पड़ जाता है आगे आत्मा की मुक्ति की अवधारणा में प्लाटिनस कहते हैं कि आनन्द जीवन की पूर्णता है और पूर्णता चिन्तन में है। अतः आनन्द चिन्तन में है प्लाटिनस मुक्ति के लिए शरीर और उरारी सम्बन्धित सभी वरतुओं से छुटकारा आवश्यक मानते हैं। इसके लिए शुद्धीकरण जिसके लिए नैतिक सदगुणों का सतत अभ्यास वैराग्यपूर्ण जीवन जरूरी है शुद्ध दर्शन के जीवन से आगे बढ़कर परमविज्ञान का अपरोक्षानुभूति मुक्ति का उत्तम साधन है। जिसके पश्चात् आत्मा विचार की सीमा का अतिक्रमण करके मूर्च्छा की अवस्था को प्राप्त करती है और फिर ईश्वर से एकाकार हो जाती है। ग्रीक दर्शन में प्लाटिनस प्रथम व्यक्ति थे, जिन्होंने माना की ईश्वर मिलन ही मुक्ति है।^{१४२}

सत आगस्टाइन परमतत्त्व को परमात्मा भी कहता है। जिसका ज्ञान ही सर्वोत्तम ज्ञान है। विश्वास आत्मा का विषय है बुद्धि निश्चयात्मिका शक्ति है जो आत्मा की देन है। आत्मा परमात्मा का अंश होने के कारण प्रकाशपुज है। आत्मा ही बुद्धि को प्रकाशित करती है प्रज्ञा ही दैवीय ज्ञान है। जब बुद्धि आत्मा विमुख होती है। तो प्रज्ञा कहलाती है। परम आनन्द की ओर आत्मा अभिमुख होती है। मानव चूँकि अपूर्ण और ससीम है। अतः उसका स्रष्टा ईश्वर ही है।

ईश्वर की कृपा से ही मनुष्य पाप से मुक्त होता है। परमात्मा ही मनुष्य को क्षमा प्रदान कर सकती है। मुक्ति की अवस्था में आत्मा दिव्यलोक में ईश्वर का साक्षात्कार करते हुए निवास करती है। आनन्द ही नैतिकता का मापदण्ड है जिसकी प्राप्ति परमात्मा से होती है। मनुष्य के लिए सकल्प—स्वातन्त्र्य द्वारा ही शुभ अशुभ के आधार पर जीवन का मूल्यांकन किया जाता है। ईश्वर विमुख शुभत्व और ईश्वर विमुख होना अशुभ है। सकल्प स्वातन्त्र्य के आधार पर ही पाप के लिए व्यक्ति उत्तरदायी होता है।^{१४३}

बुद्धिवाद में आत्मतत्त्व जो ज्ञान और चित्त का आधार है को स्वीकार करते हैं। इसमें डेकार्ट स्वचेतन आत्मा को दर्शन का मूल केन्द्र बनाता है। उन्होंने आत्म अनात्म से सर्वथा पृथक् कर आत्मा की यथार्थता को अपने निजी अधिकार से खतम सिद्ध किया। डेकार्ट के मत में जब मैं प्रत्येक चीज के असत् होने की सोचता था तो मैंने देखा कि ऐसा होना ही चाहिए कि मैं जो सोच रहा था उसकी सत्ता ओर इस बात को समझते हुए कि यह सत्ता मैं सोच रहा हूँ। अतः मेरी सत्ता है। इतना ठोस और पक्का है कि इसे सशयवादियों के बड़े-२ तर्क भी नहीं काट सकते। मैंने निश्चय कर लिया कि इस सत्य को अपने दर्शन का आधारभूत सत्य स्वीकार करने में गुझे किंचित मात्र भी शक नहीं होनी चाहिए। मैं हूँ मेरी सत्ता है। अनिवार्य रूप से सत्य है जब-जब मैं इसे मुह से कहता हूँ अथवा इस पर विचार करता हूँ। यद्यपि वह मुझे कितना ही धोखा क्यों न दे ले वह ऐसा कभी नहीं कर पाएगा कि मेरे सोचने के समय जब मेरी सत्ता है मेरी सत्ता न हो। उसका मत है कि जो अनुभव कर रहा है उसकी सत्ता का न होना असम्भव है। वे इस नियम को नित्य सत्य भी कहते हैं।^{१४४} ऐसा लगता है कि मैं सोचता हूँ अतः मैं हूँ, के आधार पर अर्थात् यह सोचना सम्भव नहीं है कि मैं नहीं सोच रहा हूँ अथवा मैं नहीं हूँ अथवा मेरी सत्ता नहीं है। इस प्रकार के तर्क के आधार पर डेकार्ट यह दावा करता है कि चैतन्य अथवा सोचना ही मैं अथवा आत्मा का स्वरूप है। यदि इस दावे को सत्य मान लिया जाये तो इससे अनिवार्य रूप से यह नियमित होता है कि चैतन्य के बिना मेरा अस्तित्व नहीं है अर्थात् मेरे चेतन होने अथवा सोचने का अर्थ ही यही है कि मेरी सत्ता है।

लेकिन डेकार्ट का मत है कि ईश्वर के विचार का कारण मैं स्वयं नहीं हो सकता क्योंकि

मैं रवय अपूर्व हूँ और कर्म में उराके अधिक सत्त्व नहीं है जितना कि कारण में होता है। परन्तु भारतीय दर्शन में आत्मा को अपूर्ण मानना अविद्या का लक्षण है। क्योंकि यहाँ अपूर्ण वही है जो विषय रूप है चूँकि न आत्मा न ईश्वर विश्व रूप है। अतः दोनों सीमित या अपूर्ण नहीं हैं।^{१४५} देकार्ट के अनुसार विचार ही आत्मा का गुण है आत्मा की अमरता निर्विवाद सत्य है मैं या आत्मा देह से सर्वथा भिन्न है। आत्मा का ज्ञान शरीर के ज्ञान से सरल है। शरीर के नष्ट हो जाने पर भी आत्मा नष्ट नहीं होती। आत्मा की सत्ता ज्ञान की पूर्व मान्यता है। ज्ञान आत्मा का गुण अर्थात् धर्म है।^{१४६}

सर्वेश्वरवादी स्पिनोजा आत्मतत्त्व को चैतन्य रूप मानते हैं। यह चैतन्य ईश्वर के अनन्त गुणों में से एक है। यही कारण है कि निरपेक्ष ज्ञान को स्पिनोजा ईश्वर का अनन्त अद्वैत रूप ही निर्विकल्प अनुभूति मानता है। पूर्णज्ञान पूर्ण आनन्दमय की अवस्था है जो ईश्वर मिश्रित होती है। अतः स्पिनोजा मानव का निश्चेष्ट ईश्वर प्रेम को मानता है। भारतीय दर्शन में बधन का कारण अज्ञान को माना गया है इसे स्पिनोजा भी स्वीकार करता है। अज्ञान के कारण ही लोग अनन्त परमात्मा से विमुख हो सत्ता सासारिक वस्तुओं को सुखद और शाश्वत मानकर उसके प्रति आसक्त होते हैं। इस प्रकार अज्ञानवश यथार्थ सत्ता को भूलकर भावनाओं के दुःख-सुख व काम के दास बन जाते हैं। ये निष्क्रिय भावना हैं जिसके कारण हमारा नियंत्रण केवल बाह्य परिस्थितियों से होता है। विवेक जो बुद्धिमान और बलवान है से हीन होने के कारण हम अशुभ से घिरे होते हैं। क्योंकि मनुष्य इससे अपना समष्टि रूप भूला होता है। स्पिनोजा के अनुसार प्रकृति की घटनाएँ ईश्वर द्वारा नियंत्रित होती हैं। अतः किसी सासारिक घटना का क्रम नहीं बदल सकता स्पिनोजा नियतिवादी भाग्यवादी है। किंतु स्पिनोजा के दर्शन में स्वतंत्रता की धारणा मिलती है। क्योंकि उनके अनुसार अपने ही नियमों से अपने को नियत करना परतंत्रता नहीं स्वतंत्रता है। अतः मनुष्य का अपने स्वभाव से नियत कार्य स्वतंत्रकार्य है।^{१४७}

लाइबनिट्ज चिदणु की सत्ता स्वीकार करते हैं जो एक दूसरे से भिन्न हैं। इनमें गुणात्मक और सख्यात्मक भेद हैं। चिदणु चित् शक्ति युक्त है वे व्यक्ति विशेष हैं जिससे उनका निजत्व सिद्ध होगा। इस प्रकार सम्पूर्ण सृष्टि में चेतना का विस्तार है। लाइबनिट्ज के अनुसार वनस्पति

जगत से लेकर मानव तक सभी स्तरों में जीव व्याप्त है। चेतना के विविध रंगों स्वचेतना की स्थिति चेतन की जागृतावस्था है जो मानव में ही संभव है। अतः यहाँ प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है और अह-बोध भी होता है। मानव विचारशील है विचार आत्मा का गुण है अतः इस स्तर को आत्मा भी कहते हैं। पशु में भी आत्मा है परन्तु यहाँ आत्मचेतना अर्थात् विचार नहीं होता है। लाइबनिज इसे आत्म-जगत कहता है।^{१४८}

चिदणु आत्मा चूँकि ईश्वर के स्वभाव से उद्भूत हुए हैं अतः वे अमर और अविनाशी हैं। लाइबनिज के आत्म-दर्शन में जन्म-मरण और पुनर्वास के लिए कोई स्थान नहीं है। मैं ईश्वरीय चमत्कार से ही उत्पन्न हुआ हूँ। अतः ये चमत्कार से ही नष्ट होते हैं। मध्य की स्थिति में केवल संघटन और विघटन होते हैं। प्रत्येक आत्मा अपने शरीर का परिवर्तन धीरे-धीरे करती है। पूरापिण्ड एक साथ विघटित नहीं होता है। लाइबनिज मृत्यु को मात्र निरीक्ष्य कार्यों का स्थगन कहता है। वह एक पिण्ड से एक आत्मा का स्थाई संबंध नहीं मानता। अतः यहाँ पुनर्जन्म के लिए कोई स्थान नहीं है। इस प्रकार लाइबनिज ईश्वर के आधार पर जन्म-मरण से युक्त संसार की स्थापना करता है।^{१४९} लाइबनिज नैतिक नियमों को जन्मजात मानता है। यही कारण है कि स्वभावतः मनुष्य सुख की प्राप्ति और दुख से छुटकारा चाहता है। संसार ईश्वर की नवीनतम प्रकृति है। पाप के संबंध में लाइबनिज का मत है कि एक तो दुख का होना मनुष्य के स्वभाव में है दूसरे पाप के लिए मनुष्य की चयन शक्ति दोषी है और तीसरे पाप के रहने से ही पुण्य का महत्व समझ में आता है। अतः पाप का कारण ईश्वर नहीं अपितु अज्ञान के कारण मनुष्य स्वभावतः पाप करता है। वास्तव में अशुभ की समस्या को धार्मिक दृष्टि से देखता है।^{१५०}

लोक के अनुसार आत्मतत्त्व के अस्तित्व के लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। यह स्वतः सिद्ध सत्य है। विचार अर्थात् ज्ञान का आश्रय आत्मा है। यद्यपि यह निष्क्रिय तत्त्व है। अतः चितन, प्रत्यक्ष आदि अतिभौतिक गुणों का आधार आध्यात्मिक आत्मा है। आत्मज्ञान स्पष्ट और सिद्ध सत्ता है आत्मा अन्तरप्रत्यक्ष का विषय है।^{१५१} चितन के समय हम विचारण तर्कणा एवं भय आदि की अनुभूति करते हैं, और सहज रूप से यह सोचते हैं कि इन क्रियाओं के लिए किसी पदार्थ की आवश्यकता तो होनी ही चाहिए और हम इसे आत्मा कहते हैं आत्मा के

तादात्म्य से स्पष्ट है कि एकात्मकता उत्पन्न करने की क्षमता केवल आत्मा में ही है।^{१५२} लॉक सकल्प-रवातत्र्य को अलग-अलग शक्ति के रूप में मानता है। अतः वह सकल्प-स्वातत्र्य की परम्परागत मान्यता का विरोध करता हुआ सकल्प-रवातत्र्य का अर्थ मानता है कि हम अनेकों विकल्प में से वही विकल्प चुनते हैं जिसके लिए हम सक्षम हैं। इस प्रकार नैतिकता के मापदण्ड को सामर्थ्य से जोड़ कर देखता है अतः शक्ति सिद्धांत पर आधारित नैतिक नियम उचित नहीं है। लॉक नैतिक नियम को ईश्वर प्रदत्त नहीं अपितु सामाजिक देन मानता है। वह कहता है कि शुभ वह है जिससे सुख प्राप्त हो और अशुभ वह जिससे दुख की प्राप्ति होती है।^{१५३} इस प्रकार लॉक सुखवादी धारणा में आत्मातत्त्व का आध्यात्मिक पक्ष कमजोर हो जाता है।

बर्कले के अनुसार आत्मा विज्ञान से भिन्न चेतन सक्रिय सत्ता है। आत्मा ज्ञातारूप है जबकि विज्ञान श्रेय है। हमें आत्मा का ज्ञान स्वानुभूति द्वारा होता है। अतः आत्मा का अस्तित्व स्वतः सिद्ध है। आत्मा सभी प्रकार की मानसिक क्रियाओं का आधार है। बर्कले कहता है कि हमें अकेले की आत्मा का ज्ञान अनुमान से होता है। चूंकि मेरी आत्मा ही सभी विज्ञानों को उत्पन्न नहीं करती अपितु इन विज्ञानों की उत्पत्ति मेरे ही समान अन्य असीम आत्माओं से हुई है। यहाँ आत्मा की स्वीकृति प्रत्ययों के कारण के रूप में स्वीकार की गई है क्योंकि विज्ञान को उत्पन्न करने की शक्ति आत्मा में निहित है।^{१५४} लेकिन डेविड ह्यूम अनुभव के आधार पर आत्मतत्त्व को स्वीकार करने के निषेध वैसे ही करता है जैसे बर्कले ने लॉक के जडतत्त्व की सत्ता में स्वीकार नहीं की थी।

काट आत्मा की नित्य सत्ता को स्वीकार करता है ज्ञान के लिए भी आत्मा की आवश्यकता पर बल दिया है। नित्य तथा अपरिणामी आत्मा के कारण ही अनित्य तथा शक्ति सवेदनाओं में पारस्परिक संयोग संभव है। अतः ज्ञान की अन्तिम मान्यता आत्मा की एकता है परन्तु नित्य आत्मा ज्ञान का तार्किक आधार है। इससे इसकी यथार्थ सत्ता नहीं सिद्ध होती है। हमें आत्मा की सत्ता का अनुभव नहीं होता हम इसे प्रज्ञा के द्वारा ही जानते हैं। देकार्ट के अनुसार आत्मा ज्ञात है द्रव्य है। ज्ञान से ही ज्ञाता की स्थिति सिद्ध होती है। परन्तु काट इसे दोषपूर्ण मानता है। अतः आत्मा बुद्धि के विषय नहीं बन सकता इसे बुद्धि का विषय मानकर ज्ञेय नहीं कहा जा सकता।^{१५५} काट की ट्रांसडेंटल युक्ति के अनुसार जो अनुभव की उत्पत्ति और

सिद्धि के लिए आवश्यक है उसकी यथार्थता स्वीकार करनी चाहिए सांख्यदर्शन में पुरुष की सत्ता सिद्ध करने में अधिष्ठानात् तर्क का प्रयोग इसी सदर्भ में किया गया है।^{१५६}

काट के अनुसार हमारे रवय के ज्ञान के लिए उस विचार कर्म की आवश्यकता है जो प्रत्येक राभव सवेदनात्मक बहुल को अह प्रत्यय के एकत्व में जो कि सवेदना की निर्धारक विधा है संयोजित करता है जिसके द्वारा यह बहुत्व विषय रूप में प्रदत्त होता है। इससे यह आपादित होता है कि यद्यपि मेरा प्रतिभासिक अस्तित्व वास्तव में प्रतीति मात्र नहीं है किंतु इस अस्तित्व का निर्धारण आंतर सवेदन के आकार के माध्यम से और उसके अनुरूप ही घटित हो सकता है। आत्मा की चेतना आत्मा के ज्ञान से सर्वथा भिन्न है।^{१५७}

इस प्रकार ज्ञाता रूप आत्मा अधिष्ठान की एकता है। यह आत्मा शुद्ध चेतन स्वरूप अह स्वरूप विषयी है। ज्ञेय क्षणिक और अनित्य है। परन्तु ज्ञाता नित्य तथा कूटरूप है। ज्ञाता की एकता के कारण ही है सवेदन—संग्रह पुनर्स्मृति और प्रत्यभिज्ञा की एकता संभव है। इस प्रकार आत्मा एक शुद्ध ज्योति है जो सभी अवस्थाओं में एक रूप रहता है।^{१५८}

काट नैतिकता की पूर्ण मान्यता में माने गये तीन तथ्यों में से एक आत्मा की अमरता को कर्तव्य और नैतिक जीवन के लिए आवश्यक मानते हैं। उनके अनुसार मानव सांसारिक जीव है तथा इसमें पाशविक प्रवृत्तियाँ दी हैं। इन दुष्प्रवृत्तियों के दमन के लिए कई जन्मों तक तपस्या करना पड़ता है। जिससे आत्मा की अमरता सिद्ध होती है इसी पूर्वमान्यता में कर्तव्य के लिए कर्तव्य भी कारण को सकल्प—स्वतंत्र्य के अन्तर्गत स्वीकार करता है। काट के अनुसार नैतिक नियम में निग्रह की प्राप्ति कर्तव्यों का पालन बिना भय अथवा पुरस्कार की लालसा के किया गया है। इसलिए काट कहते हैं कि मानव साध्य है साधन नहीं।^{१५९}

फिक्टे के अनुसार आत्मा विज्ञान रूप होने से ज्ञाता है। ज्ञाता ही अपने को श्रेय रूप में प्रकट करती है ऐसे आत्मा में निहित सकल्प—शाक्ति के कारण होता है सकल्प—स्वतंत्र्य के कारण ही मनुष्य स्वतंत्र नैतिक प्राणी होता है। सकल्प—स्वतंत्र्य के कारण मनुष्य सार्वभौम होता है। परिणामस्वरूप वह असीम आत्मा की ओर वह अग्रसर होता है। नैतिक नियमों के पालन से

ही मनुष्य अपनी अपूर्णता को समाप्त कर पूर्ण को प्राप्त कर सकता है। फिक्टे का निरपेक्ष अहमान तात्त्विक रूप में आनुभविक आत्मा से भिन्न है। क्योंकि उस क्रिया का निर्माण जिसके द्वारा यह उस अवस्था को प्राप्त हुआ है जो इसका मौलिक रूप है। अनन्त की ही प्रक्रिया है।^{१६०} यह फिक्टे के साख्य के सम्बन्ध में उद्भूत करते हुए भडारकर मानते हैं कि जो व्यक्ति अपनी चेतना में हो रहे व्यापार को साक्षात् जानता है। वह कुछ ऐसी सवेदनाओं को जानता है, जिनको उत्पन्न करने वाला वह स्वयं नहीं है। इसलिए वह एक बाह्य प्रकृति को स्वीकार कर लेते हैं। इसकी यथार्थता चैतन्य की रवतत्र क्रिया की मर्यादाओं से प्रमाणित होती है। चैतन्य की अवस्था में जब मैं अपने आपको परिमित अनुभूति करता हूँ तो बुद्धि सबसे पूर्व मैं की पुष्टि करती है। और तब मैं से भिन्न के साथ विरोध में आती है। मैं को सीमाबद्धता से उसकी पहले की रवतत्रता अथवा असीमता उपलक्षित होती है।

इस प्रकार हमारे समक्ष सीमित अह अनह परिमिता और परम आत्मा आते हैं। साख्य का अहकार सीमित अह से सम्बद्ध है। सूक्ष्म और मूर्ततत्त्व तथा उनकी प्रतिरूप इन्द्रियाँ जिन्हें अह से उत्पन्न माना गया है। अनह के अनुरूप ही रवतत्र अनन्त परमात्मा पुरुष है और इसकी सीमाएँ अनह के बन्धन से हैं। चूँकि सर्वथा रवतत्र पुरुष सीमाओं का उद्भव स्थान नहीं हो सकता। इसलिए साख्य एक विशिष्ट कारण के अस्तित्व को मान लेता है जो स्वरूप में अनन्त है और जिसकी सातता का कारण अनन्त अह के साथ उसका घनिष्ठ सम्बन्ध होने के कारण अह अज्ञान से अपने को मानता है।^{१६१}

शेलिंग के अनुसार परमतत्त्व स्वयं को सीमित कर सर्वप्रथम अचेतन प्रकृति का निर्माण करती है। तत्पश्चात् आत्म चैतन्य की प्राप्ति के लिए जीवात्माओं का निर्माण करती है। जीवात्मा को सकल्प—स्वातन्त्र्य और आत्मबोध की प्राप्ति के लिए समाज और राज्य की आवश्यकता होती है। क्योंकि समाज और राज्य हमारी स्वार्थपूर्ण एवं वासनामय भावनाएँ स्वतः उदात्त हो जाती हैं और नैतिकता के उच्च शिखर को हम प्राप्त करते हैं।^{१६२} हेगेल कहता है कि प्रकृति के सारतत्त्व के रूप में आत्मा की उत्पत्ति हुई है। अतः आत्मा और प्रकृति को समकक्ष सत्ताएँ मानना ठीक नहीं है। यहाँ प्रकृति और आत्मा के बीच वही सम्बन्ध है जो अरस्तू के द्रव्य और

आकार के बीच है। अतः आत्मा प्रकृति का एक विकसित रूप है। प्रकृति में जो चैतन्य सूक्ष्म रूप से विद्यमान था। वही विकसित होकर सिद्धता को प्राप्त होता है। हेगेल के आत्म दर्शन में द्विधात्मक विकास पक्ष विषयी आत्मा—विपक्ष विषय—आत्मा का समन्वयात्मक रूप निरपेक्ष आत्मा को उच्चतम समन्वय की प्राप्ति कला और धर्म के ऊपर दर्शन में प्राप्त होता है। इसीलिए हेगेल मानता है कि निरपेक्ष आत्मतत्त्व की पूर्ण अभिव्यक्ति है। जीवात्मा के रूप में हेगेल मानव विज्ञान के अन्तर्गत आत्मा का प्रकटीकरण मानते हैं। यह बुद्धि या विवेक का स्तर न होकर केवल भावना का स्तर होता है जिसमें मानव की जाति राष्ट्र लिग आयु जागृति एवं सुषुप्ति की अवस्थाओं मूल प्रवृत्तियों एवं सवेगों का अध्ययन होता है। लेकिन जब जीवात्मा बाह्य जगत के सम्बन्ध में विचार करती है तो वह बाह्य परिस्थितियों और अन्य जीवात्माओं से ही नहीं अपितु अपने शरीर से भिन्न आत्म चेतन को रवीकार करने लगती है।^{१६३} ब्रैडले जीवात्मा को आभास मात्र मानता है। वह कहता है कि जीवात्मा की कल्पना में इतनी विरागति है कि उसे सत् नहीं माना जा सकता है। अतः वह देहात्म—सम्बन्ध को नहीं मानता उसके अनुसार विषम निर्णय के बीच तादात्म्य कैसे हो सकता है। यही कारण है कि वह आत्म चैतन्य जिसमें छदम रूप से द्वैत है अर्थात् आत्म—अनात्म के कारण तादात्म्य को सम्भव नहीं मानता है। एक मात्र चेतन सत्ता को रवीकार चिदणु के रूप में रवतत्र और अनेकत्व की सभावना से ब्रैडले इकार करते हैं। क्योंकि इसमें व्याघात हो जाता है। वास्तव में ब्रैडले तत्त्वमीमासा की दृष्टि से आत्मा की उक्त धारणा का निषेधात्मक पक्ष ही प्रस्तुत करते हैं। इसलिए वे कहते हैं कि मूलतत्त्व वही है जो आत्म निषेधात्मक नहीं है। यही आत्मा का मूल रूप है।^{१६४}

बर्गसा के अनुसार आत्मा एक ऐसी वृद्धिशील सत्ता है जो अपने पूर्व अनुभवों को स्मृति द्वारा साथ लेते हुए भविष्य के लक्ष्य की ओर अग्रसर होती है। बर्गसा के मत में मनुष्य का विकारा हुआ है। जैसे अमीबा (आध्यजीव) से ऊपर उठने में एक लम्बा समय लगा है। इनके अनुसार बुद्धि जीवन के प्रवाह को छिन्न—भिन्न कर देती है और अन्तहीन गत्यात्मक प्रक्रिया को बुद्धि एक स्थिर विषय अथवा ज्यामितीय गुणोत्तर श्रेणी के रूप में परिणत कर देती है। लेकिन बुद्धि केवल यथार्थता का अवयव—विच्छेद ही नहीं करती बल्कि उसका फिर से निर्माण करने का प्रयास करती है। इसके व्यापार में विश्लेषण और सश्लेषण दोनों रूप हैं अतः यह देश—काल

और कारण—कार्य भाव के द्वारा एकत्व के बन्धनों में सम्भाल कर ग्रहण किये रहता है।^{१६५}

आज के दार्शनिकों में जैटाइल के अनुसार विशुद्ध प्रमाता की अवधारणा के अन्तर्गत इसे प्रमेय अथवा विषय नहीं माना जा सकता। आध्यात्मिक यथार्थता को समझना और इससे भी अधिक इरो जानना इरो अपने अन्दर जो इरो जानते हैं रागाविष्ट कर लेता है।^{१६६} यहाँ केयर्ड कहते हैं कि यदि प्रमेय पदार्थ का चेतन प्रमाता के साथ सम्बन्ध होना ज्ञान है तो यह जितना ही पूर्ण होगा उतना ही सन्निकट सम्बन्ध होगा और यह पूर्ण हो जाती है। जब द्वैतभाव प्रत्यक्ष पारदर्शी हो जाता है अर्थात् जब प्रमाता और प्रमेय में एकत्व हो जाता है और जब द्वैतभाव केवल मात्र एकत्व को शब्दों में प्रकट करने के लिए ही आवश्यक रह जाता है। संक्षेपतः जब चैतन्य आत्म चैतन्य के रूप में परिणत हो जाता है दूसरे एकहार्ट के अनुसार आत्मा के अन्दर एक ऐसी वस्तु है जो आत्मा के ऊपर है दैवीय है सरल है परमशून्य है नामरूप होकर अनाम है ज्ञात न होकर अज्ञात है यह ज्ञान के ऊपर है प्रेम से भी ऊँची है कृपा से भी ऊँची है क्योंकि इन सम्बन्धों में भी भेद निहित है। इस प्रकाश को सन्तोष होता है केवल सर्वोच्च अनिवार्य तत्त्व से। इसका झुकाव सरल भूमि में गोन निर्जन स्थान में प्रवेश करने की ओर है जहाँ पर न पिता का न पुत्र का और न पवित्र आत्मा का ही कोई भेद रहता है। यह उस एकत्व में प्रविष्ट होना चाहती है जहाँ किसी मनुष्य का निवास नहीं है। तब यह उस प्रकाश में सतुष्ट होती है तब यह एकाकी है तब यह अपने में एक है। चूँकि यह भूमि एक सरल स्थिरता है। अपने आप में अचल है किन्तु तो भी इस अचलता से ही सब वस्तुएँ गति प्राप्त करती हैं।^{१६७}

आधुनिक वैज्ञानिक युग में मनोविज्ञान और परामनोविज्ञान में भी आत्मा की अमरता में विश्वास किया जाता है। डा० रटीवेसन ने पुनर्जन्म को वैज्ञानिक ढंग से सिद्ध किया। ट्रुब्लड के अनुसार यदि मृत्यु के बाद मनुष्य के जीवन का अन्त मान ले तो स्वयं हमारे नैतिक उत्थान सामाजिक व्यवस्था तथा विश्व शांति के लिए उसके द्वारा की गयी सभी कोशिशें निरर्थक हो जायेगी। अतः आत्मा की अमरता में विश्वास करना पड़ेगा फिर भी आज की परिस्थितियों में मानवीय कर्मों के महत्व और सार्थकता को विचार करने के लिए कर्मवाद को एक ऐसा नैतिक सिद्धांत मानना होगा जो व्यक्ति और समाज दोनों के लिए अतिमहत्वपूर्ण है, चाहे इसके लिए

तत्त्वमीमासीय दृष्टि से किसी अतिप्राकृतिक सत्ता को रवीकार करे अथवा नहीं।^{१६८}

पादटिप्पणी

- १ — ईश्वरासिद्धे
- २ — साख्यप्रवचनभाष्य — १/१२२ ५/६१ व ६५, ६/५२ व ६६
- ३ — साख्यप्रवचनभाष्य— स हि पर पुरुष सामान्य सर्वज्ञानशक्तियत् कर्तृताशक्तिमच्च—३/५७ व ५/१२
- ४ — मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याए पृष्ठ—२२
- ५ — मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याए पृष्ठ—२१२—२१३
- ६ — त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन, पृष्ठ—६७—६८
- ७ — त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ— १२६—१३७
- ८ — प्रसाद डॉ० राजेन्द्र दर्शनशास्त्र की रूपरेखा पृष्ठ—११०—१११
- ९ — त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन, पृष्ठ—१८५—१८६
- १०— मेटाफिजिक्स १०७८बी २८ रास कृत आग्लभापा अनुवाद
- ११— मेटाफिजिक्स १०८६ए ३२
- १२— साख्यकारिका — ३
- १३— फल्केनबर्ग आर० हिस्टी ऑफ माडर्न फिलासफी पृष्ठ—६५
- १४— मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याए पृष्ठ—२१३
- १५— मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याए पृष्ठ— २१३—२१४
- १६— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ— २६ ३० व ३३
- १७— दयाकृष्ण, प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास भूमिका पृष्ठ—v
- १८— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास, खण्ड—२ पृष्ठ— ७५ व
- १९— सिंह बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ— १६४ व १६६
- २०— सिंह बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ— १६१—१६२
- २१— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास भूमिका, पृष्ठ —iv
- २२— चन्द्र रमेश अनुवादक दर्शन के प्रकार मूल लेखक—हाकिम पृष्ठ— १२६—१२८

- २३— मोनाडोलॉजि २०
- २४— मोनाडोलॉजि ६० ६ व १५ ७३
- २५— मेयर एफ० हिस्टी ऑफ माडर्न फिलासफी पृष्ठ— १६ व १३६
- २६— लॉक एन एशे पृष्ठ—१८६
- २७— प्रिसिपल्स ————— परिच्छेद —१४२
- २६— प्रिसिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज परिच्छेद— ३४ व १४६
- ३०— क्रिटिक ऑव प्योर रीजन डायलेक्टिक पुस्तक—२ अध्याय—१ अन्तिम अनुच्छेद
- ३१— क्रिटिक ऑव प्योर रीजन डायलेक्टिक पुस्तक—२ अध्याय—१ अनु०—V पृष्ठ—१२५
- ३२— क्रिटिक ऑव प्योर रीजन डायलेक्टिक पुस्तक—२ अध्याय—१ अनु०—V पृष्ठ—१५७—१५६
- ३३— क्रिटिक ऑव प्योर रीजन अध्याय—आदर्शवाद का खण्डन
- ३४— राधाकृष्णन एस० इण्डियन फिलासफी भाग—२ पृष्ठ—५२१—५२२
- ३५— सिंह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—३७२—३७४
- ३६— सिंह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—३८०—३८१
- ३७— बेली जे० बी० अनुवादक द फेनामेनालॉजि ऑव माइड पृष्ठ — ८६
- ३८— द साइंस ऑव लॉजिक खण्ड—१ पृष्ठ—८३
- ३९— कोपिल्लस्टन ए हिस्टी ऑव फिलासफी खण्ड—६ भाग—२ डबल डे सस्करण
- ४०— ट्रुथ एण्ड रिएलिटी, पृष्ठ—४२८
- ४१— सक्सेना, सुशील कुमार स्टडीज इन द मेटाफिजिक्स ऑव ब्रैडले
- ४२— एपीयरेस एण्ड रिएलिटी पृष्ठ—२०६—२०७
- ४३— लॉजिक खण्ड—२ पृष्ठ—६५१
- ४४— चन्द्र रमेश, अ० दर्शन के प्रकार पृष्ठ—१२६
- ४५— तिवारी के० एन० तत्त्वमीमासा एव ज्ञानमीमासा पृष्ठ—१४०—१४१ निगम शोभा पाश्चात्य दर्शन के राप्रदाय पृष्ठ—६
- ४६— साख्यप्रवचनसूत्र, १/६३—६४ व ५/१ तत्त्वकौमुदी पृष्ठ—५७
- ४७— ईश्वरस्यापि धर्माधिष्ठानार्थं प्रतिबधायनय एव व्यापार — तत्त्ववैशारदी सा० सू०—४/२ पर

४८— पाणिनी ज्ञानप्रतिबधार्थम्

४९— साख्यप्रवचनभाष्य सा० सू०—१/१२२ ५/६१ व ६५ ६/५२ व ६६ पर

५०— साख्यप्रवचनभाष्य सा० सू०—३/५७ व ५/१२ पर

५१— त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ—५२ व ५७ साख्यप्रवचनसूत्र १/१२१

५२— त्रिपाठी डा० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ—५६—६० एम्पेडाक्लीज तत्त्वों का सिद्धान्त

५३— त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ—१३७—१३८

५४— त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ—१८०—१८२

५५— त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ— १८६—१६१

५६— त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ— १६३—१६५

५७— राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग—२ पृष्ठ—२८६—२९०

५८— सिंह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—१२८—१२९

५९— दयाकृष्ण, प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ—६८—६६ और भूमिका—vi

६०— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ— ६३—६५ व ६८

६१— सिंह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—२१६

६२— राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग—२ पृष्ठ—३१८

६३— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ—१५७

६४— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२

६५— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ— १६०—१६१

६६— सिंह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—३६०—३६२

६७— श्रीवास्तव जे० एस० अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास पृष्ठ—४७ मसीह याकु पाश्चात्य

आधुनिक दर्शन की समीक्षात्मक व्याख्या पृष्ठ—२४६

६८— राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग—२ पृष्ठ—३०३ की पादटिप्पणी

६९— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ—२६६ की छठी पादटिप्पणी

७०— सिंह डॉ० बी० एन०, पाश्चात्य दर्शन, पृष्ठ— २८६—२६१

७१— सिंह डॉ० बी० एन०, पाश्चात्य दर्शन, पृष्ठ— २६७—२६८

- ७२- मसीह याकु पाश्चात्य आधुनिक दर्शन की समीक्षात्मक व्याख्या पृष्ठ- १५६-१६०
- ७३- लॉजिक खण्ड-२ पृष्ठ-३६ की पादटिप्पणी व ५४०
- ७४- श्रीवास्तव जे० एस० अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास पृष्ठ-१०२ व ८६-८७
- ७५- श्रीवास्तव जे० एस० अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास पृष्ठ-१६०-१६१ १६४-१६५ व १६८
- ७६- लाल बी० के० समकालीन पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ-२५८-२५९ २६२ व २६७
- ७७- हिक जॉन फिलासफी ऑव रिलिजन पृष्ठ-८
- ७८- गेलोवे जार्ज द फिलासफी ऑव रिलिजन पृष्ठ-४७०
- ७९- दासगुप्ता हिस्ट्री ऑव इण्डियन फिलासफी खण्ड-१ पृष्ठ-२४४
- ८०- दासगुप्ता हिस्ट्री ऑव इण्डियन फिलासफी खण्ड-१ पृष्ठ- २४६
- ८१- प्रतिक्षण परिणामिनो हि सर्व एव भावा ऋते चितिशक्ते - ५ साख्यतत्त्वकौमुदी ।
- ८२- राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग-२ पृष्ठ-३२६
- ८३- राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग-२ पृष्ठ-२६३-२६४
- ८४- दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड-२ पृष्ठ-४५८
- ८५- देवराज डॉ० एन० के० पूर्वी और पश्चिमी दर्शन पृष्ठ-१३५-१३७
- ८६- द पॉजिटिव साइसेज ऑव हिन्दूज पृष्ठ-४
- ८७- राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग-२ पृष्ठ-३३३
- ८८- राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग-२ पृष्ठ- ३२५
- ८९- दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड-२ पृष्ठ-३३६
- ९०- हिस्टी ऑव फिलासफी खण्ड-३ पृष्ठ-४७८
- ९१- शेलिंग ऑव ह्यूमन फ्रीडम पृष्ठ- ७४ ८३ व ६०
- ९२- दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड-२ पृष्ठ-३२२ की
- ९३- दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड-२ पृष्ठ-३३५-३३६
- ९४- हिस्टी ऑव फिलासफी खण्ड-३ पृष्ठ-२५
- ९५- दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड-२ पृष्ठ- ३३८
- ९६- देवराज डॉ० एन० के० पूर्वी और पश्चिमी दर्शन पृष्ठ- १४८-१५१

- ६७— द साइस ऑव लॉजिक खण्ड—१ पृष्ठ—६५
- ६८— हेगेल फिलासफी ऑव नेचर खण्ड—१ परि०—२६८ की पादटिप्पणी पृष्ठ—२०६
- ६९— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ—३५६
- १००— राधाकृष्णन एस० इण्डियन फिलासफी भाग—२ पृष्ठ— ३३३
- १०१— मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ— २६२—२६४
- १०२— मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ— २६३—२६६
- १०३— पैट्रिक जी० टी० डब्ल्यू० इण्टाडक्शन टू फिलासफी पृष्ठ—१२५
- १०४— मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ—२७१
- १०५— डार्विन चार्ल्स ओरिजिन ऑव स्पेसीज पृष्ठ— ४२६
- १०६— डार्विन चार्ल्स ओरिजिन ऑव स्पेसीज पृष्ठ— १०२—१०३
- १०७— डार्विन चार्ल्स ओरिजिन ऑव स्पेसीज पृष्ठ— ६६
- १०८— डार्विन, चार्ल्स ओरिजिन ऑव स्पेसीज पृष्ठ— १३१
- १०९— डार्विन चार्ल्स ओरिजिन ऑव स्पेसीज पृष्ठ— ६—२०
- ११०— बर्गसा कीएटिव इवोल्यूशन पृष्ठ—१७४ व X
- १११— बर्गसा कीएटिव इवोल्यूशन पृष्ठ— १०७—१०८
- ११२— बर्गसा कीएटिव इवोल्यूशन पृष्ठ— ५६—५७
- ११३— बर्गसा माइड—इनर्जी पृष्ठ—१३
- ११४— बर्गसा कीएटिव इवोल्यूशन पृष्ठ—४१
- ११५— बर्गसा कीएटिव इवोल्यूशन, पृष्ठ— ५३—५४
- ११६— बर्गसा कीएटिव इवोल्यूशन पृष्ठ— १०६
- ११७— बर्गसा कीएटिव इवोल्यूशन पृष्ठ— ६२
- ११८— देवराज डॉ० एन० के० पूर्वी ओर पश्चिमी दर्शन पृष्ठ— १६५—१६६
- ११९— मार्गन लायड इमर्जेंट इवोल्यूशन
- १२०— मिश्र डॉ० अर्जुन, दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ—३०६
- १२१— व्हाइटहेड साइस एण्ड दमार्डन वर्ल्ड पृष्ठ—१४५

१२२- मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ-३०७-३०८

१२३- मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ-३०८-३०९

१२४- मिश्र डॉ० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ-३१० दीवानचन्द्र तत्त्वज्ञान पृष्ठ-११६

१२५- मिश्र डा० अर्जुन दर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ-२६३

१२६- राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग-२ पृष्ठ-३३४

साख्यप्रवचनभाष्य - सा० सू० ५/१२

१२७- प्रकृतिलीनस्य जन्येश्वरस्य सिद्धि - ३/५७ सा० सू०

१२८- सिविलाइजेशन एण्ड इथिक्स भाग-२ भूमिका पृष्ठ-१२

१२९- देवराज डॉ० एन० के० भारतीय दर्शन पृष्ठ-४०१

१३०- साख्यप्रवचनसूत्र- ५/१२

१३१- सिंह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ- ६

१३२- सिंह डॉ०बी०एन०, पाश्चात्य दर्शन पृ०-२५२८ त्रिपाठीडॉ०सी०एल० ग्रीक दर्शन पृ०-७६-७७

१३३- त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ- ८३ व ८६-८७

१३४-त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ- १३८-१४०

१३५-त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ- १४२-१४४

१३६- त्रिपाठी, डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ- १४५-१४६

१३७- राधाकृष्णन्, एस० इण्डियन फिलासफी भाग-२ पृष्ठ-५६८ की पादटिप्पणी

१३८- त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ-२०६-२०७

१३९- त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ- २०७ २०९ २१४-२१५ व २१७-२१८

१४०- प्लेटो रिपब्लिक

१४१- त्रिपाठी डा० री० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ-२६६-२६७

१४२- त्रिपाठी डॉ० सी० एल० ग्रीक दर्शन पृष्ठ- २६६-२७१

१४३- सिंह डॉ० बी० एन०, पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ-१११-११७

१४४- मेडिटेशंस ऑन द फर्स्ट फिलासफी सख्या-२

१४५- दयाकृष्ण प्रो०, पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड-२, भूमिका पृष्ठ-iv

- १४६— मेडिटेशस ऑव द फर्स्ट फिलासफी सख्या—२
- १४७— रिह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—२०३ व २०६—२०८
- १४८— रिह डा० बी० ए० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ - २१४—२१५ व २२२—२२३
- १४९— मोनाडोलजि ७१ व ७३
- १५०— सिह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—२३६—२४१
- १५१— सिह डा० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ— २६६
- १५२— लॉक एन एशे कसर्निंग बुक—II, सेक्शन—XIII व XXIII, १५
- १५३— सिह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—२६८—२७१
- १५४— दयाकृष्ण प्रो० पाश्चात्य दर्शन का इतिहास खण्ड—२ पृष्ठ—१८६ व १८८—१८९
- १५५— सिह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—३६०
- १५६— देवराज डॉ० एन० के० भारतीय दर्शन पृष्ठ—५२३
- १५७— काट किटिक ऑव प्योर रीजन खण्ड—V, पृष्ठ—१५७
- १५८— सिह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ—३५३
- १५९— सिह डॉ० बी० एन० पाश्चात्य दर्शन पृष्ठ— ३६६—३६७
- १६०— राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग—२ पृष्ठ—४८४
- १६१— भण्डारकर, आर० जी०, इण्डियन फिलासफी रिव्यू, पृष्ठ—२०० से आगे
- १६२— श्रीवास्तव डॉ० जे० एस० अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास पृष्ठ—५८
- १६३— श्रीवास्तव डॉ० जे० एस० अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास पृष्ठ— ७८—८०
- १६४— श्रीवास्तव डॉ० जे० एस० अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास पृष्ठ— ६८—१०२
- १६५— राधाकृष्णन् एस० इण्डियन फिलासफी भाग—२ पृष्ठ—५२३
- १६६— थियोरी ऑव माइड एज प्योर एक्ट पृष्ठ—६—७ व १०
- १६७— हण्ट एशे ऑन पानथीइज्म पृष्ठ—१८०
- १६८— वर्मा वी० पी० धर्मदर्शन की मूल समस्याएँ पृष्ठ—३३१—३३२ ३४४ व ३७३

अध्याय षष्ठम्

सांख्य दर्शन का अन्य भारतीय
दर्शनों से तुलनात्मक अध्ययन

भारतीय दर्शन में साख्य दर्शन का महत्वपूर्ण स्थान है यही कारण है कि शंकराचार्य उसे प्रधानमल्ल कहते हैं। भारतीय दर्शन के विविध प्रकार की दार्शनिक विचारधारा नास्तिक आरितक भौतिकवादी अध्यात्मवादी बहुत्ववादी द्वैतवादी अद्वैतवादी आदि मिलते हैं। साख्य दर्शन द्वैतवादी निरीश्वरवादी परिणामवादी ओर सत्कार्यवादी है। यथार्थवादी होकर भी वह अध्यात्मवादी से ओत-प्रोत है। अन्य भारतीय दार्शनिक परम्परा में इसका तुलनात्मक अध्ययन इस प्रकार है—

(I) चार्वाक दर्शन

चार्वाक न तो श्रुति परम्परा में विश्वास करता है और न ही ईश्वर की सत्ता में जबकि साख्य वेद आदि श्रुतियों में विश्वास करती है। यद्यपि वह ईश्वर की सत्ता को स्वीकार नहीं करती है। चार्वाक भौतिकवाद है जो मूल तत्त्व के रूप में चार महाभूत पृथ्वी जल अग्नि और वायु को स्वीकार करता है।^१ जबकि साख्य वस्तुवादी है और वह निरपेक्ष तत्त्व चेतन और निष्क्रिय पुरुष तथा जड और सक्रिय प्रकृति की सत्ता मानता है महाभूतों को तन्मात्राओं से उत्पन्न मानता है।

चार्वाक का चैतन्य किसी अभौतिक तत्त्व अर्थात् आत्मा का गुण नहीं है। उक्त चारों जड तत्वों के मिश्रण से ही चैतन्य गुण उत्पन्न होता है। जैसे पान कत्था चूना और सुपारी किसी में लालिमा नहीं होती है। जब उन्हें मिलाकर खाया जाता है तो लाली उत्पन्न होती है।^२ इस प्रकार चेतन शरीर ही आत्मा है।^३ इसे भूतचैतन्यवाद कहा जाता है। साख्य शुद्ध चैतन्य पुरुष की सत्ता मानती है अतः वह आत्मवादी दर्शन है आत्मा नित्य स्वप्रकाश स्वतः सिद्ध ज्ञाता रूप है। चार्वाक केवल उन्हीं तत्वों की सत्ता में विश्वास करता है जिनका प्रत्यक्ष चार्वाक एक मात्र प्रमाण प्रत्यक्ष को स्वीकार करता है किया जा सके। लेकिन साख्य अध्यात्मवादी दर्शन होने से अतीन्द्रिय अनुभूति को भी स्वीकार करती है। यही कारण है कि वह अतीन्द्रिय सत्ता को भी मानती है।

चार्वाक कारणकार्य भाव को अस्वीकार कर सृष्टि के लिए स्वभाववाद को मानता है। जिसके अनुसार उपादान कारण जडतत्वों के द्वारा ही सृष्टि होती है। लेकिन उपादान द्रव्य

रवत क्रियाशील नहीं होता है। निष्क्रिय होने पर परिणामनशीलता तथा विकास के लिए निमित्त कारणभूत की कल्पना आवश्यक हो जाती है। चार्वाक मत में जडतत्त्वों का अपना स्वभाव होता है अपने-अपने रवभाव के अनुसार वे संयुक्त होते हैं और उनके स्वतः सम्मिश्रण में संसार की उत्पत्ति होती है। जड तत्त्वों का आकस्मिक संयोग होता है। क्योंकि इसके अनुसार संसार की उत्पत्ति किसी प्रयोजन साधन के लिए नहीं हुई है।^४ लेकिन सांख्य सृष्टि के लिए निमित्त कारण पुरुष और उपादान कारण प्रकृति को मानती है। वह प्रकृति परिणामवादी है। कारणकार्य को रवीकार कर सत्कार्यवाद जिसके अनुसार कार्य अपने कारण में पहले से ही निहित होता है को स्वीकार करती है। जिसमें जगत् को सत्य माना जाता है। सांख्य सृष्टि को प्रयोजनमूलक मानती है।

चार्वाक में मुख्यतः दो मत महत्वपूर्ण हैं एक स्वभाववाद और दूसरा यदृच्छावाद। पहला मत जगत् में परिवर्तन को वस्तुओं का स्वभाव मानता है और दूसरे मत में यदृच्छिक (मनमाने तौर पर) है। दोनों ही प्रकृति के आधार पर दोनों सत्ता नहीं मानती पर दोनों में ये अन्तर हैं कि रवभाववाद का विश्व अन्यत्र नहीं आत्मतन्त्र है। लेकिन आत्मा शब्द पूर्णतः भौतिक है। यही कारण है कि कारणविहीन जगत् में चार्वाक भौतिक जगत् तक ही सीमित रहा। फल की अनियमतिता के कारण यदृच्छवादियों की भोग प्रवृत्ति को बढ़ावा मिला। सांख्य मत के ठीक विपरीत चार्वाक प्रकृति की एकरूपता और नियमतिता पर विश्वास नहीं करते। जो कुछ एकरूपता दिखाई पड़ती है वो उसका तत्कालीन प्रभाव है। इसके पीछे अप्रत्यक्ष नियमों की कल्पना ठीक नहीं है। यहाँ प्रकृति में एकरूपता के नियम का निषेध है। ये काकतालीय न्याय मात्र है। सबकुछ अतार्किक परिस्थिति है।^५ चार्वाक सभी परिवर्तन की घटनाओं एवं जीव की उत्पत्ति को आकास्मिक मानता है। क्योंकि ये सत्कार्यवाद के विपरीत है। अपने रवरूप से पूर्व निर्धारित रूप में यथा तथ्य नहीं गानता।

जडात्मक बहुतत्वादी चार्वाक मृत्यु को ही अन्तिम सत्य मानता है तथा ऐहिक सुखवाद को रवीकार्य करता है।^६ वही द्वैत वस्तुवादी सांख्य मोक्ष को जीवन का अन्तिम ध्येय मानता है और दुख त्रयाभिघाता से मुक्त जीवन पर बल देता है जिसके लिए एक मात्र साधन विवेक ज्ञान है।

(II) जैन दर्शन

जैन दर्शन तत्त्वमीमासा वस्तुवादी और सापेक्षतावादी बहुत्ववाद है। मूलतत्त्व द्रव्य^७ को दो प्रकार का मानता है। जीव और अजीव ये क्रमशः चेतन और अचेतन हैं।^८ लेकिन ये दोनों बिल्कुल विरोधी नहीं अपितु विश्व के दो मूल अंगों के रूप में सहवर्ती सघटक हैं। जिनसे सारा जगत प्रवर्तमान है। ये साथ-साथ रहते हुए भी परस्पर रवतन्त्र हैं। साख्य दो निरपेक्ष और परस्पर रवतन्त्र—चेतनरूप निष्क्रिय पुरुष और अचेतन रूप सक्रिय प्रकृति की मात्रा स्वीकार करता है। जैन जीव जगत के सारे चेतन भोक्ता वर्ग के लिए प्रयुक्त है। अतः वह ज्ञाता कर्ता और भोक्ता रूप है। ज्ञान जीव का स्वरूप गुण होने से ज्ञाता है। जीव कर्मों का वास्तविक कर्ता होने से कर्मफलों का वास्तविक भोक्ता है। जीव न विभु है और न अणु। लेकिन साख्य का पुरुष मूलतः द्रष्टा अर्थात् साक्षी चेतन है। अतः वह वास्तविक कर्ता या भोक्ता नहीं है। पुरुष बहु है पर उनमें गुणात्मक या भावात्मक भेद नहीं है। जबकि जैन में विभिन्न शरीरों के लिए आकार भेद के साथ जीवों की इन्द्रियों की संख्या में भी भेद पाया जाता है। किसी की एक किसी की दो या तीन या चार या किसी की पाँच इन्द्रियाँ होती हैं।^९ जैसे क्रमशः शख चींटी, भौरा और मनुष्य।

अजीव योग्य है जिसका अनुभव स्पर्श घ्राण तथा रसनेन्द्रिय से सम्भव है। अमूर्तजीव आकाश काल धर्म और अधर्म है जबकि मूर्त अजीव द्रव्य पुद्गल^{१०} रहता है। जगत के सारे पदार्थ जिनका भौतिक इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान किया जाता है के परिवर्तन तथा गतियाँ देखी जाती हैं। सब पुद्गल हैं जीवात्मा के साथ सश्लिष्ट होकर ये बन्धन का कारण बन जाते हैं।^{११} पुद्गल तथा जीवों में क्रिया और भाव दोनों हैं। इसी कारण उसमें परिणाम सम्मेलन तथा विकरण के माध्यम से जगत की उत्पत्ति स्थिति और विनाश दृष्टिगोचर होते हैं।^{१२} शक्ति का निर्माण एवं विकास जीव द्वारा होता है क्योंकि निमित्त कारण बनकर पुद्गल कण समूहों को रूप देकर शरीर का निर्माण करते हैं। साख्य की प्रकृति अचेतन है पर वह इन्द्रिय प्राप्त नहीं है। वह जगत का निर्माण सूक्ष्म से स्थूल की ओर करती है। यहाँ प्रकृति पुरुष के लिए समस्त कार्य करती है। पुरुष सृष्टि में पूरी तरह असंयुक्त है परिवर्तन प्रकृति में होता है। अतः यह प्रकृति परिणामवादी है पुरुष नहीं। यद्यपि जेनी पुरुष को निष्क्रिय मानने में साख्य को

अक्रियावादी कहते हैं।^{१३}

जैन में सृष्टि की रचना किसी एक तत्त्व विशेष से नहीं अपितु उक्त हर भौतिक तत्त्वों से हुई है। इनमें से जीव और पुद्गल की संख्या अनन्त है। इन द्रव्यों की न तो किसी देश—काल में किसी तत्त्व में सलिप्त होते हैं। ये अनादि और अनन्त हैं। लेकिन हम अनाद्यानन्त स्थिति में परिवर्तन भी होता है। ऐसा वे अपने स्वभाव में सन्निहित कर्मशीलता परिवर्तनशीलता के कारण निरन्तर परिवर्तित होते रहते हैं और इस प्रकार यह सृष्टि प्रवाह निरन्तर प्रवाहमान रहता है।^{१४} सृष्टि और प्रलय से रहित एक शाश्वत लोक है जिसके विविध लोको में प्राणी स्वभाव के अनुसार जन्मादि ग्रहण करते हैं। कर्म का अर्थक्रिया नहीं अपितु भावशक्ति या भौतिकता के प्रति मोह है। इसी कर्मबीज के दग्ध हो जाने पर^{१५} जन्म—मरण रूपी भव से छुटकारा मिल जाता है।

जैन यथार्थवाद में सांख्य दर्शन से आगे है वह पुद्गल को यथार्थ नहीं मानता है। अपितु जीव जैसा सूक्ष्म प्रत्यय भी यथार्थ है। जीव को भौतिक तो नहीं मानता लेकिन उसमें पुद्गल के सम्बन्ध को इतना वास्तविक मानता है कि इससे जीव भौतिकता के काफी करीब आ जाता है। सांख्य के प्रकृति पुरुष के संबन्ध की भांति यह संबन्ध औपचारिक नहीं है। अपितु व्यावहारिक है। यहाँ अनुभूत विषय ही नहीं अनुभवकर्ता प्रमाता या विषयी भी उतना ही यथार्थ है। यही नहीं कर्म को भी पुद्गल मानकर जीव से उसका सम्बन्ध अनादि काल से मान लेता है।^{१६} अतः अनादि होने के कारण इसमें हेतु का अन्वेषण भी निरर्थक लगता है। जहाँ सांख्य की प्रकृति सूक्ष्म ही नहीं स्थूल विषयों को भी उत्पन्न करती है। अपने स्वरूप में वह साधारण अनुभव रूप नहीं, अपितु सूक्ष्म है। वही जैनियों का पुद्गल साधारण अनुभव का वास्तविक स्थूल विषय है।^{१७} वस्तुओं की मूल प्रकृति के रूप में आधारभूत द्रव्य की अवधारणा सांख्य की प्रकृति को अनुभव के धरातल से काफी दूर जा पटकती है। सारे विकास कि आधार भूमि मात्र बनने से वह प्रत्ययवादी अवधारणा बन जाती है। इसका सारा विकास ससार में औपचारिक रूप में फसे पुरुष के लिए है। वह परिवर्तन भी वस्तुरूप सत्य या वस्तुगत नहीं। उसकी विषयी सत्ता प्रकृति को सामान्यबोध से परे बना देती है।^{१८} दूसरी ओर सारी प्रक्रिया आरोपण मात्र होने के कारण नैतिक

उत्तरदायित्व की गम्भीरता को कम कर देती है। जो नैतिकतापरक जैन धर्मावलम्बी को अभीष्ट नहीं। उसकी दृष्टि में पुद्गल विभिन्न परिणामों को प्राप्त होता है। परिणाम की वास्तविकता प्रत्येक जीव को धार्मिक बन्धन के लिए गम्भीर उत्तरदायी सिद्ध करती है।^{१९}

जैन दर्शन में काम, मन तथा वाणी को भौतिक मानना साख्य में इनके प्रकृति में उत्पत्ति होने के समान है एवं वैज्ञानिक तेजस भूतादि और कर्मात्मा चार प्रकार के अहकारों का जैन दर्शन के आहारक वैक्रियक तैजसिक और कर्मण चार प्रकार के भौतिक शरीरों से पूरा साफ है।^{२०}

भौतिक जगत के अध्ययन में जैनियों ने पुद्गल के विश्लेषण के द्वारा अपने भौतिक परमाणु सिद्धांत के प्रस्तुत किया है।^{२१} पुद्गलों की सबसे छोटी ईकाई अविभाज्य रूप परमाणु है। वह स्वयं ही अपना आदि मध्य और अंत है। तथा इसे इन्द्रियों से ग्रहण नहीं किया जा सकता है।^{२२} ये परमाणु गुण और आकार की दृष्टि से परस्पर समान हैं।^{२३} जैन दर्शन का रासायनिक सम्मिलन का सिद्धांत सभी परमाणुवाद की अपनी विशेषता है जिसमें किसी आत्मतत्त्व की आवश्यकता नहीं है। अपितु परमाणु का स्वभाव ही इसे सम्भव बना देता है।^{२४} यही कारण है कि नित्यानित्यात्मक वस्तु स्वभाव को विश्व का कर्ता-धर्ता मानने के कारण उसे स्वभाववादी भी कहा जाता है। द्रव्य गुण और पर्याय वाला है। पर्याय का व्यवहार उत्पाद एवं व्यय के लिए है। वेदों में परिवर्तन के सूचक गुण का व्यवहार ध्रुव्य के लिये है जो नित्यता वाचक है।^{२५} उत्पत्ति सत्ता और विनाश दोनों पदार्थों के सहलक्षण हैं। परिवर्तन की अवस्था में सर्व भी पदार्थमूलक द्रव्य के सातत्य के कारण पूर्वावस्था युक्त है। जबकि अपनी नवीनता के कारण पूर्वावस्था से हीन भी है। परिवर्तन में एक वस्तु के स्वभाव पर दूसरी वस्तु आना जरूरी है। परन्तु इसके लिये किसी ऐसे आधार की आवश्यकता है जो दोनों वस्तुओं के लिए सामान्य हो।^{२६} अतः सब द्रव्य के सापेक्ष स्वभाव है। लेकिन साख्य मत में मात्र प्रकृति को परिवर्तन का आधार माना गया है। जो अपना त्रयगुण सत्त्व-रजस-तमस के द्वारा जगत की उत्पत्ति और परिवर्तन का आधार बनती है जो प्रकृति की उत्पाद-स्थिति-विनाश का आधार है। प्रकृति पुरुष के संयोग से ही सृष्टि करती है। लेकिन पुरुष इससे अछूता रहता है। जैन के जीव के ही भौति साख्य का पुरुष सृष्टि प्रक्रिया में भाग नहीं लेता। अतः मोह प्रकृति में परिणामवादी

सत्कार्यवाद को रवीकार करती है। वास्तव में जैन दर्शन में विश्व की सारी घटनाएँ जटिलता से परिपूर्ण हैं। किसी सामान्य नियम को बनाकर उस पर तर्कपूर्वक आग्रह करना अतिसामान्यीकरण है और वह वास्तविक जगत से दूर की वस्तु हो सकती है।

जैन द्वारा वस्तुओं के प्रति व्यापक अनेकान्तवादी दृष्टिकोण अपना लेने पर सभी प्रतिमान विरोधों का अविरुद्ध रूप सहजगम्य हो जाता है। द्रव्य स्वरूप में अपरिवर्तित होते हुए भी पदार्थ रूप में अपने गुणों तक पर्यायों के कारण अनन्त रूपों का हो सकता है।^{१७} इसीलिए इसके विषय में कोई एक कथन पर्याप्त नहीं है। जैन तर्कशास्त्र में सप्तभगीनय किसी निश्चित स्वरूप की नहीं अपितु प्रसभाव्यता पर ही बल देती है। स्यादवाद इसी मत की पुष्टि करता है। इस प्रकार जैन सारे अनुभवों को सापेक्ष बताता है तथा वास्तविकता को इन सभी सापेक्ष रूपों से अन्य अनुमानों से निर्मित मानता है।^{१८} जैनियों का अनेकान्तवादी यथार्थवाद दर्शन इतिहास की महत्वपूर्ण देन है। लेकिन निरपेक्ष तत्त्व की अपेक्षा जैन दर्शन की सबसे बड़ी कमी भी है। क्योंकि बिना निरपेक्षवाद के सापेक्षवाद सिद्ध नहीं हो सकता। फलतः स्यादवाद जो आशिक और अपूर्ण है सत्य सिद्ध नहीं है। परगार्थ के बिना व्यवहार नहीं टिक सकता। जबकि दर्शन और न्याय की अन्तः प्रेरणा निरपेक्ष आत्मतत्त्व भी माना गया है और इंगित करता है। जिसकी जैन मत में उपेक्षा की गई है।^{१९} जैसा कि सांख्य में निरपेक्ष आत्मतत्त्व और पुरुष को स्वीकार किया गया है और पूर्ण सत्य के रूप में विवेकज्ञान को।

(III) बौद्ध दर्शन

बौद्ध मत के अनुसार यह जगत किसी एक या दो या अधिक गौलिक तत्त्वों से मिलकर निर्मित नहीं है। यहाँ तत्त्वों का विभाजन तीन भागों में किया जाता है। रक्कन्ध आयतन और धातु जगत के प्रत्येक वस्तु वह जड़ हो या चेतन पञ्चस्कन्धों रूप वेदना संज्ञा संस्कार और विज्ञान से मिलकर बना है। रक्कन्ध का अर्थ संघात अर्थात् समूहन है।^{२०} लेकिन यह स्पष्ट नहीं है कि ये पञ्चस्कन्ध एक ही तत्त्व के रूपान्तर हैं अथवा पृथक् पाँच तत्त्व हैं अथवा उनकी द्रव्यात्मक सत्ता है भी या नहीं। वास्तव में यहाँ अवयवी नाम की कोई वस्तु अवयवों के अतिरिक्त कुछ भी नहीं

है। अवयवों का साघात भी अवयवी है। लेकिन साख्य में दो मूल व निरपेक्ष तत्वों की सत्ता स्वीकार की गई है। एक प्रकृति जो सक्रिय और अचेतन है तथा दूसरी पुरुष जो निष्क्रिय और चेतन है। इन दोनों के संयोग से ही सम्पूर्ण जगत् की सृष्टि होती है।

बौद्ध दर्शन में कारणता सिद्धांत प्रतीत्यसमुत्पाद^{३१} पर आधारित है। इसके अनुसार बाह्य और गहन जितनी भी घटनाएँ होती हैं। सब के लिए कुछ न कुछ कारण अवश्य होता है। किसी कारण के बिना किसी भी घटना का अविर्भाव नहीं हो सकता है। यह नियम किसी चेतना शक्ति के द्वारा परिचालित नहीं होता। अपितु यह स्वयं चालित होता है। सामग्रियों के प्रत्यय अर्थात् एक साथ होने से ही कार्य उत्पन्न होते हैं। बौद्धमत में यदृच्छावाद का निषेध प्रकृति की एकरूपता के आधार पर किया और यह भी माना कि कारण नियम में किसी शक्ति की कोई भूमिका नहीं है। ये किसी आन्तरिक प्रयोजनवत्ता को नहीं मानते हैं। क्योंकि इनके अनुसार कार्योत्पादनकारण का स्वयं को व्यक्त करना मात्र नहीं है। बल्कि वह कारण के साथ ही कुछ बाह्य साहकारी कारकों का भी संयुक्त फल है। कारण कार्य के अनुक्रम में अनिवार्यता तो है। लेकिन यह अनिवार्यता औपाधिक प्रकार की है। वह औपाधिक इसलिए है कि कोई सन्तति तब तक अस्तित्व में नहीं आती जब तक कुछ उपाधियाँ पूरी न हो गई हों तथा वह अनिवार्य इसलिए है कि एक बार प्रारम्भ हो जाने के बाद सन्तति तब तक समाप्त नहीं होती जब तक उपाधियाँ बनी रहती हैं।^{३२} कारण सिद्धांत की व्याख्या बौद्ध मतानुसारी अलग-अलग करते हैं। वैभाषिक और सौत्रांतिक जो अभिधार्मिक कहे जाते हैं। कारणों और अवस्थाओं के युगपत् अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। ये बाह्य और आन्तरिक जगत् को वास्तविक और स्वतन्त्र मानते हैं।^{३३} अतः ये कारण कार्य में नियत साहचर्य को स्वीकार करते हैं। लेकिन वैभाषिक बाह्य प्रत्यक्षावादी होने से अतिगवादी हैं। तो सौत्रांतिक बाह्य अनुगोयवादी होने के कारण क्षणिकवाद को मानते हैं। शून्यवाद किसी भी साकार की सत्ता न मानने के कारण जगत् को असत्य मानते हैं।^{३४} अतः ये सापेक्षता सिद्धांत पर बल देते हैं। परन्तु विज्ञानवादी एकमात्र विज्ञान जिन्हें हम बाह्य वस्तुओं के रूप में जानते हैं,^{३५} की सत्ता मानने के कारण सिद्धांत को मानसिक अर्थात् सप्रत्यात्मक मानते हैं।^{३६} स्पष्ट है कि साख्य दर्शन बौद्ध धर्म से भिन्नता रखता है। साख्य दर्शन का कारण सिद्धांत प्रकृति परिणामवादी और स्वतन्त्रवादी है। उसके अनुसार जगत् सत अर्थात् यथार्थ है। कार्य

अपने कारण में पट्टो से ही विद्यमान रहता है और कार्य कारण की वास्तविक अभिव्यक्ति है।^{३७} इस प्रकार सारंग प्रगोजनवादी है। वह कारण में निहित है। शक्ति सिद्धांत को ही नहीं मानता अपितु आत्मरूप पुरुष की भी सत्ता स्वीकार करता है।

बौद्ध दर्शन में कर्मवाद की स्थापना प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा ही होती है। जिसके अनुसार वर्तमान जीवन पूर्ववर्ती जीवन के कर्मों का ही फल है और वर्तमान जीवन के कारण ही भविष्य जीवन की उत्पत्ति होती है। यही जीवन-चक्र पुनर्जन्म का आधार है।^{३८} बौद्ध दर्शन सांख्य की भाँति ही किसी ईश्वरवादी को जगत के संचालक के रूप में स्वीकार नहीं करता। बौद्ध मत में पञ्चकण्ठ स्वभाव तथा कर्म के द्वारा इस विश्व का संचालन होता है। इस विश्व के नाना प्रकार के प्राणियों के नाना प्रकार के कर्मों के आधिपत्य से। केवल उन प्राणियों के देहादि उत्पन्न होते हैं। बल्कि उन प्राणियों के निवास स्थान अर्थात् लोक का भी निर्माण होता है। बौद्धों के कर्म सिद्धांत को व्यापक स्तर पर जीवन और जगत दोनों की उत्पत्ति और विनाश पर लागू किया। वे शाश्वत विश्व के स्थान पर सृष्टि और पलंग को स्वीकार करते हैं।^{३९} सारंग दर्शन कर्मवाद और पुनर्जन्म को स्वीकार किया गया है। इसके अतिरिक्त वह दुःख की व्यापकता को स्वीकार करता है।^{४०} अतः सांख्य और बौद्ध दोनों दुःख से मुक्ति की बात करते हैं।

बौद्ध मत में सभी वस्तुएँ सारकृत हैं। अतः वे अनित्य हैं। महाभूतो से निर्मित वस्तुएँ कुछ समय के बाद ही नष्ट हो जाती हैं। जबकि चित् अर्थात् विज्ञान अहर्निश दूसरा ही उत्पन्न होता है और दूसरा ही नष्ट होता है। इस प्रकार एक का विनाश और दूसरे का उत्पाद लगातार होता रहता है। यही क्षणिकवाद जो अनित्यवाद भी कहलाता है।^{४१} जितनी भी वस्तुएँ हैं। सभी की उत्पत्ति कारणानुसार हुई है। ये सभी वस्तुएँ सब तरह से अनित्य हैं।^{४२} महात्मा बुद्ध ने इस विचार को अनित्यवाद कहा है। इस सम्बन्ध में सूचित दी गई है। किसी वस्तु की सत्ता का लक्ष्य उसका अर्थक्रियाकारित्व अर्थात् किसी कार्य के उत्पन्न करने की शक्ति।^{४३} अतः सत्ता के लिए अर्थक्रियाकारित्व आवश्यक है। सासार की सभी वस्तुएँ प्रति क्षण बदलती रहती हैं। क्योंकि किसी भी वस्तु में प्रति क्षण एक ही प्रकार के परिणाम की सम्भावना रहती है। अतः प्रत्येक वस्तु की सत्ता क्षणभर की है।^{४४} वास्तव में प्रत्यक्षीकरण के किन्हीं दो क्षणों में वस्तुएँ केवल सादृश्य होती

है और इस सादृश्य को गलती से हम तादात्म्य गान लेते हैं। अनुभव की प्रत्येक अवस्था आविर्भूत होने के बाद तुरन्त तिरोहित होते ही अगली अवस्था में लीन हो जाती है और इस प्रकार प्रत्येक आगामी अवस्था में सभी पूर्वगामी अवस्था अव्यक्त रूप में विद्यमान रहती है। जो अनुकूला परिस्थितियों में अपने को अभिव्यक्त कर देती है।^{१५} प्रक्रिया ही वस्तु है इस प्रकार बौद्ध दर्शन उपादान के अभेद के अर्थ में एकता को तो अस्वीकार करता है। लेकिन उसके स्थान पर सात्त्विक को गान लेता है। साख्य सिद्धांत जगत की क्षणिकता को स्वीकार करती है। किन्तु यह क्रियागत है। साख्य सात कारण की सत्कार्य रूप अभिव्यक्ति मानती है। वह नित्य सात्त्विक को स्वीकार करती है। इस प्रकार साख्य बौद्ध मत की समग्र क्षणिकवाद को स्वीकार नहीं करती है। क्योंकि बौद्ध किसी भी नित्य सात्त्विक को स्वीकार नहीं करती। जबकि साख्य में निरपेक्ष और नित्य प्रकृति के अस्तित्व को स्वीकार कर सत्कार्यवादी सृष्टि विकास को मानते हैं।

बौद्ध दर्शन में कूटरथ नित्य चैतन्य रूप आत्मा की सात्त्विक को नहीं माना गया है। अतः ये अनात्मवादी हैं। इनके अनुसार जीवन विभिन्न क्रमबद्ध और अव्यतिथित अवस्थाओं का एक प्रवाह या सातान है। विभिन्न अवस्थाओं की सन्तति को ही जीवन कहते हैं।^{१६} जीवन पूर्ववर्ती वर्तमान परवर्ती विभिन्न अवस्थाओं में पुरापर कारण कार्य सम्बन्ध होता है। स्वयं प्रतीत्यसमुत्पाद भूत, वर्तमान भविष्य तीनों कालों के अपने में समाहित कर जीवन और जगत की व्याख्या करता है। गनुष्य केवल एक सागर्भिक का ही नाम है। जब तक यह सागर्भिक कागम रहती है तभी तक गनुष्य का अस्तित्व रहता है और जब यह नष्ट हो जाती है तब गनुष्य का भी अन्त हो जाता है। यह साघात 'पञ्चस्कन्ध' रूप है। इस साघात के अतिरिक्त आत्मा नाग की कोई वस्तु नहीं है।^{१७} कर्म सिद्धांत में निश्चय बौद्ध दर्शन के लिए कोई दिक्कत शायद इसलिए पैदा नहीं करती क्योंकि यदि कर्ता के बिना कर्म हो सकता है तो आत्मा के बिना भी पुनर्जन्म हो सकता है। बौद्ध तो प्रति क्षण पुनर्जन्म मानते हैं।^{१८} साख्य के कर्मवाद और पुनर्जन्म का आधार आत्मरूप पुरुष है। यह पुरुष साक्षी रूप है, जो शुद्ध चैतन्य और नित्य है। यद्यपि साख्य के कर्मसिद्धांत में प्रतीत्यसमुत्पाद की भाँति तीनों कालों अर्थात् प्रारब्ध साधित, क्रीयमाण कर्म का समाहार किया गया है। लेकिन जहाँ बौद्ध सत् प्रवाह को आधार मानती है। वही साख्य आत्मा की नित्य सात्त्विक भूत आधार को स्वीकार करती है। बौद्ध मत में निर्वाण सुख रूप गाना गया है। क्योंकि बौद्ध

दुःख से छुटकारा पाना ही जीवन का सर्वोच्च साध्य मानता है।^{४६} लेकिन यह प्रश्न उठता है कि अनात्मवाद में सुखानुभूति कैसी संभव है। जब आत्मावादी साध्य मोक्ष को आनन्दहीन मानता है। वह मोक्ष को दुःख त्रयाभिघात से मुक्त मानता है परन्तु गुण सापेक्ष सुख मानने के कारण आत्मा को आनन्द नहीं मानता है।

बौद्ध प्रत्यक्षवादी है। भारत बुद्ध प्रत्यक्ष और तर्क के दायरे के बाहर के किसी चीज को स्वीकार नहीं करते। क्योंकि बौद्ध व्यवहारनिष्ठ है अर्थात् जीवन की मुख्य बात दुःख से बचना है।^{४७} बौद्ध का मत है कि दर्शन किसी को निर्गल नहीं करता केवल शांति प्रदान करती है। वैभाषिक और सौत्रांतिक यथार्थवादी है। जिसमें विषयी और विषय दोनों वस्तुविक रवतत्र है लेकिन इनकी वास्तविकता और रवतन्त्रता साध्य से भिन्न है। क्योंकि साध्य मूलतत्त्व की सत्ता मानता है और सात्कार्यवादी है। जबकि उक्त दोनों तो किसी मूलतत्त्व को स्वीकार नहीं करते हैं तथा क्षणिकवाद में सात्त्य के आधार पर जगत् को स्वीकार करते हैं।^{४८} शून्यवाद की दृष्टि में सब कुछ अरात् है जो कि प्रतीतिमान है।^{४९} अतः यह साध्यगत से विलुप्त ही भिन्न है। क्योंकि साध्य जगत् को सत् मानता है। अतः बौद्धगत में नैतिकता की स्थापना के लिए कोई रोद्धांतिक आधार ढूँढना मानो की झंझावात में क्षणिक रूप से पैर टिकाने की जगह ढूँढने की तरह है। विज्ञानवाद के मत में एकमात्र विज्ञान की सत्ता है जो विज्ञप्तिमात्रता के द्वारा निरपेक्षवाद पर आधारित था। किन्तु रवतत्र विज्ञानवाद ने इसका निषेध कर क्षणिकप्रवाहवानविज्ञान को स्वीकार किया जिसका प्रतिपादन आचार्य दिङ्नाग ने किया। इन्होंने साध्यमत की आलोचना^{५०} में कहा है कि साध्य जिन तर्कों से असात्कार्यवाद का खण्डन करते हैं। वे ही तर्क उसके सात्कार्यवाद के विरुद्ध भी प्रयुक्त किये जा सकते हैं। यथा— सात्त्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि जो सात्त्य है वह पहले ही उत्पन्न है। उसकी पुनरुत्पत्ति नहीं की जा सकती जब उत्पत्ति योग्य पदार्थ ही नहीं तो उपादान कारण ग्रहण की आवश्यकता नहीं। रवतत्रविज्ञानवादी को असात्कार्यवादी की अपेक्षा अर्थक्रियारागर्थ्यवादी कहना अधिक उपयुक्त होगा। उसके असात्कार्यवादी का इतना ही अर्थ है कि प्रत्येक क्षणिक वस्तु अपनी उत्पत्ति से पूर्व क्षण में अरात् है। किन्तु उत्पत्ति का अर्थ अरात् पदार्थ की उत्पत्ति नहीं अपितु अर्थक्रियारागर्थ्य है जो रवतत्र वस्तु का स्वरूप है। प्रकृति के नित्य होने से अर्थक्रियारागर्थ्य नहीं हो सकती और कर्मात्पाद,

नहीं कर सकती। दूसरे प्रकृति अकेले नहीं अपितु पुरुष के सहयोग से ही सृष्टि में प्रवृत्त होती है। फिर यदि कारण में अभिव्यक्ति के लिए कोई अतिशय माना जाये तो इस अतिशय को ही कारण मानना होगा प्रकृति को नहीं। वास्तव में बिना नित्य प्रकृति के साहायता लिए ही हम कार्य कारण वैचित्र्य को शक्ति भेद द्वारा सिद्ध कर सकते हैं।

प्रो० जैकोबी के मत में बौद्धमत बारह हेतुओं की संहिता या सन्तान साख्य दर्शन की परम्परा की स्पष्ट प्रतिच्छाया है। साख्य के प्रभाव के कारण ही बौद्धमत में प्रधानतया जीवन दुःखों के उद्भावक हेतुओं की व्याख्या की गई है। आचार्य गार्बे का भी यही मत है।^{५४} ओल्डेनबर्ग का मत है कि बौद्ध दर्शन अपने मूल में जगत को शून्य नहीं सद्वादी ही मानता है।^{५५} प्रो० कीथ के अनुसार साख्य दर्शन और बौद्ध दर्शन में कोई वास्तविक साम्य नहीं जैसे कि साख्य नित्यात्मवाद तथा यथार्थवाद का प्रबल पोषक है। परन्तु बौद्ध दर्शन नैरात्म्यवादी तथा अवस्तुवादी है। साख्य की परिणाग परम्परा के साथ बौद्धों के द्वादश हेतुओं के सन्तान ही कोई विशेष सम्बन्ध नहीं। जबकि प्रो० गार्बे का मत था कि अपने आरम्भ काल में बौद्ध दर्शन ने तो नैरात्म्यवादी ही था और न ही अवस्तुवादी था। प्रो० कीथ^{५६} के मत में पुरुष एवं गुण सिद्धांत बौद्ध दर्शन में नहीं है। कारणतः और निराशावाद के लिए साख्य बौद्ध दर्शन का ऋणी है। बुद्धचरित्र^{५७} में आराध्य के उपदेश के आधार पर उक्त निष्कर्ष निकाला गया है। गुण साख्य का मौलिक प्रतिपादक है। जिसका प्रमाण ऋग्वेद^{५८} में भी मिलता है। प्रो० शारवैरकी^{५९} के अनुसार साख्य के गुण के स्थान पर सांतात्रिक धर्म को स्वीकार करता है। जिन्हें मनोवैज्ञानिक सासार का उत्पादक मानते हैं। इनमें अन्तर यह है कि धर्म क्षणिक है और गुण नित्य है। जो प्रकृति स्वरूप है। सर्वत्र क्षणिक सर्वशून्य और सर्वदुःख से समुत्पादित निराशावाद साख्य में नहीं है। साख्य सासारिक दुःख में सुख तथा सासारिक सुख में दुःख को त्रिगुण सिद्धांत के अनुसार मानते हैं। क्योंकि साख्य में प्रत्येक जागतिक पदार्थ त्रिगुणात्मक है। अतः साख्य सुख दुःख दोनों के त्याग पर बल देता है। डा० राधाकृष्णन^{६०} कहते हैं कि सासार की दुःखग्राहिता तथा प्रकृति पुरुष विवेक से मोक्ष बुद्ध के लिए साकेतिक हुए होंगे तथा साख्य की गान्तविक प्रक्रिया के अनुसार बुद्ध ने स्कन्ध विषयक सिद्धांत निश्चित किया होगा।

किन्तु साख्य सूत्रों में बौद्धों द्वारा प्रतिपादित अनेक मतों का खण्डन भी है। साख्य सूत्र बाह्य पदार्थ की क्षणिकता का खण्डन करता है। सूत्रकार इस बात का निषेध करते हैं कि वस्तुओं का अस्तित्व केवल प्रत्यक्ष ज्ञान के अन्दर है। वे प्रमेय विषयक कोई राय नहीं रखती। वे इस बात से भी अरादगत हैं कि शून्य के अतिरिक्त अन्य किसी की राय नहीं है।^{६१} सृष्टि रचना सम्बन्धी साख्य की कल्पना एवं बौद्ध दर्शन की कल्पना की कुछ साम्यता है। यथा— अविद्या का सादृश्य प्रधान से शरीरकार का बुद्धि से विज्ञान का अहंकार से नागरूप का तन्मात्राओं से तथा षडायतन का इन्द्रियो से है। दूसरी ओर साख्य दर्शन की प्रत्यय संधि और बौद्धों के प्रतीत्यसमुत्पाद की धारणा में समानता है।^{६२} बौद्ध दर्शन के चार आर्यसत्य साख्य मत के चार सत्यों— (i) जिससे हमें छुटकारा पाना है वह दुःख है। (ii) दुःख का कारण है प्रकृति पुरुष के भेद को न जानना। (iii) दुःख के विनाश का नाम मोक्ष है। (iv) मोक्ष का उपाय सदसदा अविवेक सम्बन्धी ज्ञान के अनुकूल ही है।

(IV) योग दर्शन

साख्य एवं योग दोनों समान विद्या के प्रतिपादक शास्त्र हैं। साख्य अध्यात्म विद्या के प्रतिपादक शास्त्र हैं। साख्य अध्यात्म विद्या का सौद्धातिक रूप है योग उसका व्यवहारिक रूप। साख्य दर्शन में यह सिद्धांत प्रतिष्ठित हुआ कि विवेकज्ञान से कैवल्य प्राप्त होता है। जबकि योग दर्शन विवेकज्ञान किस प्रकार प्राप्त होता है इस व्यवहारिक पक्ष का व्याख्यान करता है।^{६३} प्रो० हिरियन्ना ने साख्य और योग को एक मान लिया है। यह माना है कि साख्य ने स्वभाववाद जैसे भौतिक दर्शन के प्रभाव में जगत के विकारों को प्रकृति से सात्विक कर दिया जिससे ईश्वर निरवरोध हो गया। योग ने उस गहत्व को पुनः प्राप्त कराया।^{६४} लेकिन साख्य को स्वभाववाद से प्रभावित मानना ठीक नहीं है। यद्यपि ईश्वर के निमित्त कारण के रूप में स्वीकार करने में साख्य को कोई आपत्ति नहीं है। साख्य आधेय और योग आधार भी माना जाता है।^{६५}

योग ने पञ्चवीस तत्त्वों को स्वीकार किया। विश्व की रचना नहीं हुई और वह निरर्थक है। इसमें परिवर्तन होते रहते हैं। अपने तात्त्विक रूप में यह प्रकृति कहलाती है। इसका साहचर्य

गुणों के साथ है और उस रूप में सदैव यह वैसा ही है। जीवात्मा अराख्य है। जो जीवित प्राणियों को प्राणवान करती है। ये जीवात्माएँ स्वभावतः निर्गल, निर्गुण और निर्विकार हैं। किन्तु विश्व से संबंधित होने के कारण ये परोक्ष रूप में सुख-दुख को अनुभव करने वाली बनती है। जो सारसारिक जीवन में विभिन्न प्रकार की शरीराकृतियाँ धारण करती है। प्रकृति के विकारों के सम्बन्ध में योग का मत है कि विकारों की दो समान्तर धारणाएँ हैं। जो महत्त्वं से शुरू होती है^{६६} और एक पक्ष में अहंकार, मन, पंच ज्ञानेन्द्रियों और पंच महाभूतों में मिश्रित होती है। व्यास के मत में महाभूत पंच सार तत्त्वों से निकलते हैं और एकादशेन्द्रियों अहंकार अथवा अस्मिता से उद्भूत हैं। तन्मात्राएँ अहंकार से नहीं निकली हैं। बल्कि उसकी उत्पत्ति महत्त्वं से हुई है। आ० विज्ञानभिक्षु का मत है कि महर्षि व्यास ने केवल बुद्धि के परिवर्तनों को दो विभागों में वर्णित किया है। किन्तु उनका सुझाव देने से नहीं है कि महत्त्वं से तन्मात्राओं की उत्पत्ति अहंकार पर निर्भर नहीं है।^{६७} साख्य में अहंकार सात्विक रूप में इन्द्रियों को जन्म देता है और तमोरूप में तन्मात्राओं को और ये दोनों ही महत्त्वं में अवरोद्ध हैं। योग इन्द्रियों को स्वयं भौतिक मानता है। इस प्रकार साख्य योग में विकारों विषयक भेद अधिक महत्वपूर्ण है।

योग के मत में जब चेतन के अभेद निबन्धक सार को घटित करने की शक्ति अविद्या में है।^{६८} यहाँ अविद्या को विद्या का अभाव रूप नहीं माना गया है। यह ज्ञान विरोधी भाव पदार्थ है। अविद्या अनादि है। अतः सार अनादि है। प्रलयकाल में भी जीवात्माओं के चित्त प्रकृति की अवस्था में लौट आती है और उसके अन्दर अपनी-अपनी अविद्याओं में समाविष्ट हो जाते हैं। प्रत्येक नई सृष्टि के समय इनकी रचना नए शिखरों से होती है। इसमें व्यक्तिगत अविद्याओं के कारण उचित परिवर्तन हो जाते हैं। योग की प्रतिबिम्ब व्याख्या प्रकृति से जब पदार्थों के साथ चेतन पुरुष का होने वाला अभेद सम्बन्ध सार है।^{६९} परिणामवाद योग दर्शन का प्रमुख सिद्धांत है, जो साख्य दर्शन की ही परम्परा है। लेकिन साख्य जहाँ कारण के रूप में दो तत्त्व प्रकृति पुरुष को मानता है। वहीं योग में नौ प्रकार के कारणों को माना गया है। जो नवविधिकारणवाद कहलाये जो इस प्रकार है। उत्पत्ति, स्थिति, अभिव्यक्ति, विकार, प्रत्यय, आदि वियोग, अन्यत्व और धृति।^{७०} इस प्रकार योग में सत्कार्यवाद का माना गया है। सभी प्रकट होने वाले भागों भागों की योग्यता से अविच्छिन्न शक्तियाँ हैं।^{७१} विभिन्न फलों से उन योग्यताओं का अनुमान लगाते

है जो प्रकृति रूप कारण में सम्भाव्य रूप से होते हैं। इस प्रकार सभी पदार्थों को मूल प्रकृति अपने सभी कार्यों के प्रति सागान्य रूप से अनुगत रहती हुई अपने मूल स्वरूप को कायम रखती है। यही नहीं वरतु के अनागत अतीत तथा वर्तमान सभी धर्मों का आसित्व प्रत्येक समय रहता है।^{१२} यथार्थ जगत में सूक्ष्मता की अन्तिम परिणति जहाँ परमाणु में होती है वही काल की सूक्ष्मता क्षण में परमाणु एक स्थान से दूसरे स्थान पर जिसने समय में जाता है वही सूक्ष्म काल खण्ड क्षण कहा जाता है। क्षण वरतुगत होता है। साराक्रम क्षण के आश्रय से ही प्रवाह रूप से चलता रहता है। क्षणों का यह क्रमिक नैरन्तर्य बना रहता है। यही काल की अवबोधक है।^{१३}

योग दर्शन के अनुसार मनुष्य प्रकृति के इतना आधीन नहीं है जितना कि साध्य गानता है। योग में मनुष्य को अधिक स्वतन्त्रता प्राप्त होगी और ईश्वर की साहायता से वह अपनी मुक्ति प्राप्त कर सकता है। साध्य और याग दोनों में एक सागान जन्म चक्र अपने विविध दुखों के साथ एक ऐसा विषय है जिससे छुटकारा पाना है। प्रधान आत्मा का संयोग अर्थात् पुरुष का प्रकृति से पृथक् हो जाना इस संसार का कारण है। इस संयोग के विनाश का नाम ही मोक्ष है और इसका एकमात्र साधन पूर्ण अन्तर्दृष्टि है।^{१४} आत्मा द्रष्टा है और प्रधान ज्ञेय है।^{१५} दोनों का संयोग ही संसार का कारण है। जहाँ साध्य में विवेकज्ञान मोक्ष का साधन है। वहाँ योग चित्त की एकाग्रता तथा क्रियात्मक प्रत्यय को महत्व देता है।^{१६}

साध्य का मुख्य बिंदु तार्किक अन्वेषण था तो योग भक्तिपरक साधनाओं के स्वरूप तथा गानसिक निग्रह का विवेचन करता है। इसलिए योग दर्शन को ईश्वरपरक विचार प्रकट करने के लिए बाध्य होना पड़ा। लेकिन योग में जगत का मूल कारण नहीं है बल्कि योगसाधना के सम्बन्ध में ईश्वर केवल ध्यान का ही विषय नहीं। बल्कि बाधाओं को दूर करके लक्ष्य की प्राप्ति में साहायता करने वाला भी है। किन्तु ईश्वर योगदर्शन का अन्तरंग भाग नहीं है। यहाँ क्रियात्मक प्रयोजन एक शरीरधारी ईश्वर से पूरे हो जाते हैं और वह ईश्वरवाद की कल्पनात्मक रुचियों से अधिक वास्तविक नहीं रखता, ईश्वर पूर्ण स्वभाववाला प्रकृष्ट स्वरूप है।^{१७} उसमें साक्षात्ता का अक्षर पूर्णता तक पहुँच जाता है।^{१८} ईश्वर भी पुरुष है, लेकिन यह पुरुष विशेष है। यह सादागुण और असंग है। अतः योग इसे 'पुरुष विशेष ईश्वर' कहते हैं।^{१९} ईश्वर कालातीत है।^{२०} ईश्वर में

ज्ञानशक्ति इच्छाशक्ति एवं क्रियाशक्ति तीनों परम उत्कर्ष को प्राप्त है। ईश्वर को प्रकृति के विशुद्धतम पक्ष अर्थात् सत्त्व के साथ नित्य और अटूट सबध है। वह अपनी करुणा से सत्त्वगुण धारण करके परिवर्तन के सादर्शन में अंतःप्रवेश करता है।^{११} प्राणिध्यान अर्थात् निरवार्थ भक्ति से हम ईश्वर की दया का पात्र बनने के योग्य हो जाते हैं। आ० विज्ञानभिक्षु का मत है कि सब प्रकार के चैतन्य युक्त ध्यान में ईश्वर का ध्यान सर्वोत्तम है।^{१२} लेकिन ईश्वर विश्व का स्रष्टा अथवा रक्षक नहीं है। इस प्रश्न पर विवाद है कि महाप्रलय की अवस्था में ईश्वर अपनी उपाधि से सयुक्त रहता अथवा नहीं। वाचरपति मिश्र का मत है कि महाप्रलय में ईश्वरोपाधि का लय होता है। इनके मत में सात्कार्यवाद के अनुसार कार्यकारणभाव सम्बन्ध का नियागक है। कारण से कार्य का अविर्भाव होगा तथा उसी में कार्य का तिरोभाव होना उक्त बात की पुष्टि करता है।^{१३} लेकिन विज्ञानभिक्षु महाप्रलय में ईश्वरोपाधि का लय नहीं मानते हैं।^{१४}

आ० वाचरपति मिश्र और भोजराज ने ईश्वर प्राणिध्यान को केवल एक स्थलीय महत्ता दी है। जबकि भिक्षु ने ईश्वर प्राणिध्यान आदि के द्वारा की गई साधना को सार्वत्रिक उपादेयता से युक्त बताया है। सांख्य पद्धति के अनुकूल की गई निरीश्वरयोगसाधना— यद्यपि सफल होती है तथा विज्ञानभिक्षु की दृष्टि में वह साविध्यपूर्ण नहीं है। इसीलिए जीवात्मयोगसाधना से परमात्मयोगसाधना उन्हें कहीं अधिक श्रेयरकर लगती है। ईश्वर प्राणिध्यान का मार्ग उनकी दृष्टि में राजमार्ग है।^{१५} यद्यपि महर्षि पतंजलि और महर्षि व्यास ने ईश्वर का स्वरूप स्वयं साधना के क्षेत्र में प्रस्तुत किया था किन्तु ईश्वर की मान्यता केवल वैकल्पिक रूप से ही उपस्थित हुई थी। आ० भिक्षु ने इस विकल्प को मुख्यकल्प और अनुकल्प के क्रम में परिवर्तित कर दिया।^{१६} ईश्वर साधना मुख्यकल्प और जीवात्म साधना अनुकल्प कहा गया है किन्तु भिक्षु की यह भावित निर्गुण ईश्वर की भक्ति है जो चिन्मात्र और चिरन्तन है तथा उसका वाचक शब्द ॐ है।^{१७}

सांख्य दर्शन प्रकृति और पुरुष नामक दो नित्य मौलिक तत्त्व मानता है। क्या योग का ईश्वर नामक तत्त्व इन दोनों से भिन्न है या फिर इन्हीं दोनों में से किसी एक में अन्तर्भावित किया जा सकता है? ईश्वर को प्रकृति तत्त्व के अन्तर्गत माना नहीं जा सकता, क्योंकि प्रकृति अचेतन है। ईश्वर को इन दोनों तत्त्वों से भिन्न एक तीसरे प्रकार मौलिक तत्त्व मानने पर सांख्य

और योग शास्त्र एक दूसरे से बिल्कुल भिन्न प्रकार के शास्त्र हो जायेंगे। इसीलिए योगशास्त्रकार पातञ्जलि ने ईश्वर को एक प्रकार का पुरुष ही माना है। क्लेश कर्मविपाकाशयैरपरागृष्ट पुरुषविशेष ईश्वर। ईश्वर एक सामान्य पुरुष नहीं है। फिर भी वह एक पुरुष है। भले ही वह विशेष प्रकार का पुरुष हो। इसीलिए भिक्षु ईश्वर का अन्तर्भाव पुरुष और उसकी उपाधि का अन्तर्भाव प्रकृति में करते हैं।^{१८} श्रुति या भी असंगो ह्ययं पुरुष कहती है तो फिर ईश्वर नामक पुरुष विशेष में कौन-सा वैशिष्ट्य हुआ जिसके बल पर उसे विशिष्ट पुरुष माना जाय? निराकरण यह है कि परामर्श शब्द का अर्थ यहाँ वास्तविक भोग नहीं है। ईश्वर को क्लेशकर्मादि से अपरागृष्ट माना गया है। पुरुषों में इन क्लेशकर्मादि की यह व्यपदिश्यमान्यता ही पुरुषों का भोग कहा जाता है। इसी व्यपदिश्यमान भोग केवल पर पुरुष को सांख्ययोगशास्त्र में भोक्ता कहते हैं।^{१९} यही व्यपदिश्यमान भोग ही यहाँ पर परामर्श शब्द से अभीष्ट है। इस प्रकार का परामर्श सभी ब्रह्मपुरुषों में रहता है। परन्तु ईश्वर में इस प्रकार का भी क्लेशकर्मादि परामर्श नहीं रहता। सामान्य पुरुषों से ईश्वर का यही वैशिष्ट्य है।^{२०} ईश्वर में त्रैकालिक परामर्श शून्यता है। जबकि कैवल्य प्राप्त सिद्धों में पूर्णकालिक परामर्श रहता है। ईश्वर शुद्धरात्ता है। नित्य तथा शाश्वत है। सृष्टि के प्रयोजन से प्रकृति की साम्यावस्था में सृष्टि के प्रयोजन से क्षोभ उत्पन्न करने की इच्छा भी तो ईश्वरोपाधि में उपस्थित रहती है। वह स्वयं पूर्ण ज्ञान शक्ति है।^{२१}

सांख्य का स्वतंत्रप्रधानकारणतावाद अनुचित है। योग भी स्वतंत्रप्रधानकारणतावादी है। क्योंकि ईश्वर की सत्ता स्वीकार करने पर भी योग प्रकृति की प्रवृत्ति में उसका प्रतिबन्ध निवर्तकत्व भाग स्वीकार किया गया है। किन्तु इससे सांख्य और योग का अप्रामाण्य नहीं है। इस अर्थ में ये दोनों शास्त्र दुर्बल हैं।^{२२}

डॉ० कीथ^{२३} सांख्ययोग को एक सम्प्रदाय मानते हैं। इसका सार्थक में डॉ० पुलिन बिहारी चक्रवर्ती कहते हैं कि महाभारत में वर्णित सांख्य योग से मिश्रित है। आ० राहिता के आधार पर भी सांख्य को सांख्य योग कहा गया।^{२४} प्रो० हिरियन्ना^{२५} भी मानते हैं कि सांख्य योग एक साथ ही है। सांख्य ने स्वभाववाद जैसे भौतिकदर्शन के प्रभाव में जगत के विकास को प्रकृति से ही संबद्ध कर दिया। जिससे निरंतर हो गया योग ने उस महत्व को पुनः प्राप्त कराया।

(V) न्याय-वैशेषिक दर्शन

न्याय दर्शन और वैशेषिक दर्शन रागानतत्र है। परमाणुवादी बहुत्ववादी वस्तुवादी और ईश्वरवादी है। न्याय दर्शन में जगत् के उपादान कारण के रूप में सोलह पदार्थों— प्रमाण प्रयोग राशय प्रयोजन दृष्टान्त सिद्धान्त अवयव तर्क निर्णय वाद जल्प वितडा हेत्वाभास छल जाति और निग्रह—स्थान को मानता है जबकि वैशेषिक दर्शन में सात पदार्थ माना गया है जिसमें भाव पदार्थ में छ पदार्थ — द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष और समवाय तथा अभाव पदार्थ एक स्वतन्त्र पदार्थ है।^{१६} निमित्त कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को न्यायवैशेषिक स्वीकार करते हैं।^{१७} यद्यपि यह विवाद का विषय है कि महर्षि कणाद ईश्वरवादी थे अथवा नहीं। वैशेषिक सूत्र में ईश्वर का उल्लेख नहीं मिलता किन्तु उनकी जीवनी के आधार पर ईश्वरवादी होने का प्रमाण दिया जाता है।^{१८} इसी क्रम में आचार्य प्रशस्तपाद पहले वैशेषिकाचार्य हैं जिन्होंने वैशेषिक दर्शन को ईश्वरवादी माना। यहां तक कि शंकराचार्य भी ईश्वरवादी वैशेषिक का ही उल्लेख करते हैं।^{१९} इस प्रकार न्यायवैशेषिक में ईश्वर को जगत् का स्रष्टा पालक और सहायक माना गया है। यद्यपि कुछ लोगों का मत है कि प्राचीन वैशेषिक ऐसा नहीं था। उनके अनुसार ईश्वर केवल अदृष्ट का संचालक मात्र है।^{१००} ईश्वर उपादान पदार्थों के द्वारा जगत् की सृष्टि और जीवों के सुख—दुःख का विधान जीवों के कर्मानुसार करता है। इसी के आधार पर ये ईश्वर को सिद्ध करने का तर्क देते हैं।^{१०१} जगत् धर्म प्रधान है। अतः ईश्वर जगत् का धर्म—व्यवस्थापक है जीवात्माओं के कर्मों का वह प्रयोजक कारण है। ईश्वर सभी जीवों के अपने—अपने अदृष्ट (अतीत सारकार) के अनुसार कर्म करने को तथा उसके अनुसार फल पाने को प्रेरित करता है।^{१०२} सांख्य दर्शन द्वैतत्ववादी वस्तुवाद है। मात्र दो निरपेक्ष तत्त्व प्रकृति जड़ रूप और पुरुष चेतन रूप हैं। ईश्वर की सत्ता को स्वीकार नहीं किया गया है। यद्यपि सांख्य दर्शन सृष्टि की प्रयोजनवादी व्याख्या करता है। अतः यह भी कर्मवाद में विश्वास करती है। लेकिन इसके दर्शन में पुरुष को साक्षी और निर्विकार निर्लिप्त माना गया है। अतः ये न्यायवैशेषिक के ईश्वर की भांति स्रष्टा—पालक—सहायक नहीं है। सांख्य में प्रकृति ही पुरुष के सामीप्य को प्राप्त कर सृष्टि के लिये प्रयत्नशील होती है। अतः पुरुष निमित्त कारण है। सांख्य ने न्यायवैशेषिक के कड़े पदार्थों को जटिल और गतिशील विषय की व्याख्या के लिए

पर्याप्त साधन न मानकर आणविक अनेकवाद के सिद्धांत से वस्तुतः आगे पग बढ़ाया। सृष्टि रचना के रथान पर विकारावाद का प्रतिपादन करके साख्य ने अलोकिक धर्म की नींव में ही कुठाराघात किया। इसके अनुरार यह सरार इसी सृष्टिकर्ता ईश्वर का कार्य नहीं है। जिसने अपनी इच्छा के चगत्कार से अपने से सार्वथा भिन्न इस सरार को आह्वान करके उत्पन्न किया बल्कि यह असाख्य आत्माओं तथा सदा कर्मशील प्रकृति की पररपर प्रतिक्रिया का परिणाम है।^{१०३}

सृष्टिवाद में न्यायवैशेषिक के दो महत्वपूर्ण मत हैं। एक कारण सिद्धांत और दूसरा परमाणुवाद न्यायवैशेषिक तीन प्रकार के कारण मानता है —

(i) सगवायि कारण इसे उपादान कारण भी कहते हैं। यह द्रव्य रूप होता है कार्य अपने समवायि में समवाय सम्बन्ध में रहता है और उससे पृथक् नहीं किया जा सकता। जैसे घड़े का सगवायि कारण गिट्टी है।

(ii) अरागवायि कारण जो रागवायि कारण में सगवाय सम्बन्ध से रहते हुए कार्योत्पत्ति में सहायक होने के कारण रहता है। यह सदा गुण या कर्म होता है। गति के आधार कर्म को एक रवतन्त्र पदार्थ मानने का अर्थ है कि न्यायवैशेषिक स्थिरता को वारतविकता का एक सम्भव लक्षण मानता है। जबकि साख्य इससे भिन्न मत रखता है। जिसके अनुसार भौतिक जगत में वस्तुएँ बिल्कुल ही स्थिर नहीं हैं। न्यायवैशेषिक मत में विभु द्रव्य सदैव गतिहीन होता है। क्योंकि ये केवल स्थान परिवर्तन पररपन्द को मानते हैं। रूप परिवर्तन परिणाम को नहीं^{१०४} जैसे तन्तु सयोग पट का असमवायि कारण है।

(iii) निमित्त कारण यह शक्तिमान होता है। जो अपनी शक्ति के उपादान कारण से कार्य उत्पन्न करता है। यथा— घट का निमित्त कारण कुम्भकार है। सामान्यतः दो कारण ही माने जाते हैं। उपादान अर्थात् समवायि कारण और निमित्त कारण में ही अरागवायि कारण को माना जाता है।^{१०५} इनके अनुसार कारण कार्य में आनन्तर्य होता है। दोनों युगपत् नहीं हो सकते। कार्य अपने कारण से भिन्न और प्रागभाव होने से असत् होता है। कार्य पहले असत् है। फिर निमित्त कारण की क्रिया से उसकी उत्पत्ति होती है। उत्पन्न कार्य सत् है। अतः ये असत्कार्यवादी

कहलाते हैं।^{१०६} यह आरम्भवाद है क्योंकि इनके अनुसार कार्य एक नई सृष्टि है। उसकी सत्ता का आरम्भ उसकी उत्पत्ति के साथ ही होता है। किन्तु साख्य के कारण सिद्धांत में उपादान कारण रूप प्रकृति तथा निमित्त कारण रूप पुरुष दो ही कारण हैं। जिनके संयोग से सृष्टि होती है। त्रिगुणात्मक प्रकृति कारण है और जगत् कार्य है। साख्य परिणागवादी है। अतः इनका मत है कि कारण से कार्य की उत्पत्ति वास्तविक परिवर्तन है। प्रकृति भी सत्य है और जगत् भी सत्य है। जैसा कि न्यायवैशेषिक मानते हैं कि सत् एव नित्य परमाणुओं से उत्पन्न होने वाला जगत् स्वभावतः सत्य है। साख्य मत में कारण और कार्य में तादात्म्य है अर्थात् कारण कार्य में कुछ दृष्टियों से भिन्नता और कुछ मौलिक दृष्टियों से अभिन्नता है। उत्पादन किसी असत् पदार्थ का नहीं हो सकता है। बालू से तेल कभी नहीं मिलता। अतः स्पष्ट है कि कार्य अपने कारण में सूक्ष्म रूप से पहले से ही विद्यमान रहता है। यही सत्कार्यवाद है।

न्यायवैशेषिक दोनों परमाणुवादी हैं।^{१०७} परमाणु जगत् का कारण है। इस जगत् के सारे भौतिक पदार्थ सावयव और उत्पत्ति विनाशशील हैं तथा नित्य परमाणुओं के विभिन्न संयोग से बनते हैं। पदार्थ की उत्पत्ति का अर्थ है परमाणु संयोग और विनाश का अर्थ है परमाणु संयोग विभाग। अतीन्द्रिय निर्वयव अभिजात्य और नित्य भौतिक द्रव्य परमाणु है। परमाणुओं में गुण भेद और संख्या भेद दोनों हैं। ईश्वर की प्रेरणा और अदृष्ट आदि की सहायता से इनमें क्रिया उत्पन्न होती है। जिससे इन परमाणुओं का परस्पर संयोग होता है। परमाणुओं का भौतिक और रासायनिक विवेचन^{१०८} न्यायवैशेषिक की महत्वपूर्ण देन है। परमाणुओं की आद्य रचन में ही एक परमाणु दूसरे परमाणु से जुड़कर द्वयणुक बन जाता है। सर्वप्रथम सारे परमाणु द्वयणुकों में परिवर्तित हो जाते हैं और फिर इन द्वयणुकों से सृष्टि रचना होती है। तीन द्वयणुकों से त्रयणुक और चार त्रयणुकों से चतुरणुक बनते हैं। इस प्रकार यह क्रम चलता है एवं स्थूल महाभूत आदि की उत्पत्ति होती है। यह परमाणुवाद जडवाद या भौतिकवाद नहीं है। अपितु आध्यात्मिक वस्तुवाद है। साख्य में प्रकृति त्रिगुणात्मक सत्त्व रजस्व तम है। ये गुण सूक्ष्म और अतीन्द्रिय हैं। यद्यपि साख्य में गुण शब्द का प्रयोग हुआ है। तथापि ये न्यायवैशेषिक के गुणों के अर्थ में गुण नहीं हैं। ये प्रकृति रूपी द्रव्य के गुण या धर्म नहीं हैं। अतः प्रकृति तथा गुणों में द्रव्य गुण सम्बन्ध नहीं है। ये गुण स्वयं द्रव्य रूप और विभु हैं। न्यायवैशेषिक के परमाणु आदि की भाँति निष्क्रिय

गूलत जड द्रव्य है और चैतन्य एक आगन्तुक गुण है। सांख्य दर्शन में आत्म रूप पुरुष की रात्ता रवीकार की गई है जो पूरी तरह से अध्यात्मवादी है। सांख्य पुरुषबहुत्व को रवीकार करता है जैसा कि न्यायवैशेषिक भी मानते हैं। लेकिन सांख्य के पुरुष का न्यायवैशेषिक की आत्मा से मूलभूत अन्तर है। पुरुष न तो जड है और न ही द्रव्य है यद्यपि वह विभु है। पुरुष निष्क्रिय है। पर विशुद्ध चेतन है। चेतन उसका आगन्तुक नहीं स्वरूप है। यही नहीं पुरुष का ज्ञान सामान्य कुदृष्टि अनुमान से होता है। पुरुष कर्ता भोक्ता या ज्ञाता नहीं है वह राक्षी मात्र है। उरो सुख—दुख इच्छादि का कोई सम्बन्ध नहीं है। सांख्य का पुरुष निर्विकार और निर्लिप्त है। दूसरी ओर न्यायवैशेषिक मन को अणु रूप निरवयव मानते हैं। अर्थात् वह एक समय में एक ही विषय ग्रहण करता है जबकि सांख्य मन को सावयव मानते हैं। जो एक साथ कई विषयों को ग्रहण करता है। न्यायवैशेषिक मत में कदाचित् एक समय में अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति प्रतीत होती है। जोकि भ्रम है भ्रम का आधार है। बड़ी शीघ्रता से एक के बाद दूसरे ज्ञान की उत्पत्ति।^{११६} अतः न्यायवैशेषिक दर्शन सांख्य के मध्यम परिणागवाद को नहीं मानता।^{११७}

आत्मा के वास्तविक स्वरूप का विवेचन ही मोक्ष के स्वरूप की विवेचन का अर्थ है।^{११८} न्यायवैशेषिक की दृष्टि से मोक्ष 'अपवर्ग' कहलाता है जबकि सांख्य कैवल्य कहता है। न्यायवैशेषिक की दृष्टि में बन्धन अविद्या है तो मोक्ष विद्या है। आत्मा अविद्यावश कर्म करता है। कर्म से धर्माधर्म सरकार अदृष्ट में संचित होते रहते हैं तथा फलोन्मुख होने से आत्मा के कर्मफल भोगार्थ सृष्टि उत्पन्न होती है। आत्मा जब तक कर्म के जाल में फँसा रहता है तब तक उसका बन्धन बना रहता है। ज्ञान द्वारा कर्म का विनाश हो जाने पर नये कर्म उत्पन्न नहीं होते तथा संचित और प्रारब्ध कर्मों को क्षय होने पर आत्मा शरीर इन्द्रियों और मन से आत्यन्तिक विरोध हो जाता है तथा आत्मा अपने शुद्ध रूप में स्थित हो जाती है। मोक्ष रागरत दुखों की आत्यन्तिक निवृत्ति है।^{११९} इसी सांख्य भी मानता है और आत्मा के अनन्त अवस्थान को मोक्ष कहते हैं। अर्थात् मोक्ष के समय आत्मा के सभी आगन्तुक धर्म—विशेषगुण रात्ता के रात्ते।^{१२०} हो जाते हैं। इस प्रकार मुक्त आत्मा अचेतन शिलाखण्ड के सदृश होकर ज्ञेय या विषय रूप हो जाता है। जिसमें चेतन एवं आनन्द का सर्वथा अभाव रहता है और ऐसे आत्मा का ईश्वर के

साथ सम्बन्ध स्थापित नहीं किया गया। साख्य जीवन में कर्म फल को महत्व देती है किन्तु वह आत्मरूप पुरुष को जड द्रव्य नहीं बनाती। साख्य में भी मोक्ष को आनन्दहीन माना गया है। लेकिन यह जड द्रव्य के समान विषय रूप नहीं हो जाता। साख्य का पुरुष शुद्ध चेतन रूप निर्विकार और साक्षी रूप सत्ता है। मोक्ष का साधन विवेकज्ञान है। जिरामे प्रकृति पुरुष के भेद का ज्ञान निहित होता है। पुरुष कर्ता या भोक्ता या ज्ञाता नहीं है। लेकिन चेतना उसका स्वरूप गुण है।

श्रुतियों में सर्वज्ञ इत्यादि शब्द तो रोही शिर आदि की तरह लौकिक विकल्पों की भाँति आये हुए हैं। पुरुष को नित्य ज्ञान रूप मानने में— (i) अन्तःकरण (ii) व्यवसाय (iii) अनुव्यवसाय (iv) उनके आधार। इन चार पदार्थों की कल्पना से बचने का लाघव भी होता है। जबकि नैयायिकों की यह कल्पना गौरव रवीकार करना पड़ता है। आचार्य भिक्षु के मत में (i) अन्तःकरण (ii) उसकी वृत्ति (iii) नित्यज्ञान रूप आत्मा ये तीन ही पदार्थ मानने पड़ेगे।^{१२१} पुरुष जाग्रत स्वप्न सुषुप्ति दशाओं की बुद्धि वृत्ति का अविकल साक्षी है। वह नित्य मुक्त है। प्रकृति के साथ उराका सयोग अविद्या से होता है। यह सयोग आविधिक उपराग या अधिक ज्ञान रूप होता है। इसलिए पुरुष में कर्तृत्व और बुद्धि या प्रकृति में ज्ञातृत्व प्रतीत होता है। वस्तुतः वह नित्य दृष्ट्या ज्ञान रूप है। यह चिन्मात्र और केवल है तथा कूटस्थ नित्य भी है।^{१२२} ब्रह्म में प्रकृति, पुरुष आदि अखिल शक्तियाँ अन्तर्लीन रहती हैं और स्वतः चिन्मात्र होने पर भी वह विशुद्ध सत्त्वाख्यमायोपाधि युक्त है। इससे ब्रह्म जगत् का कारण भी सिद्ध हुआ है और इसमें विकारित्व का प्रसंग नहीं आया। इससे ब्रह्म जगत् का अधिष्ठान कारण के साथ-साथ उपादान कारण सिद्ध होता है क्योंकि उरासे अविभक्त रहकर उपप्लव्य होकर भी प्रकृत्यादि का परिणामन का कार्य रूप में हुआ है। वैशेषिक और साख्य सिद्धांतों में भी यह मत अविरुद्ध है। वैशेषिक ब्रह्म को निमित्त कारण कहते हैं और हमारी दृष्टि में ब्रह्म ससार का समवायि असमवायि आदि से उदासीन तथा निमित्त कारणों से विलक्षण चौथे प्रकार का आधार (अधिष्ठान) कारण है। इस प्रकार ब्रह्म की उपादान कारणता उसकी अन्तर्लीन परिणामिनी शक्ति प्रकृति के बल पर सिद्ध हुये और जगत् का कर्तृत्व—ब्रह्म में माया के बल पर सिद्ध होने से यही निमित्त कारणता ही है। अतः ब्रह्म जगत् का अभिन्न निमित्तोपादान कारण भी सिद्ध होता है।^{१२३} आ० भिक्षु,

न्यायवैशेषिक की भूमिका को साख्य एव वेदान्त के परिमार्थिक स्तर के बहुत नीचे मानते हैं।^{१२४}

विज्ञान के परमाणुवाद के आधार पर हाल में कुछ समय तक न्यायवैशेषिक अधिक वैज्ञानिक माने जाते थे तथा साख्यवेदान्तादि अनुभव कि व्याख्या नहीं अपितु आध्यात्मिक तुष्टि की प्रत्ययात्मक मार्ग थे। लेकिन आज न्यायवैशेषिक के परमाणुवाद अनुकूल नहीं रहे। क्योंकि अब परमाणुवाद रथूल प्रकार के द्रव्य कण न होकर सार्वव्यापी वैद्युतशक्ति के अभिव्यजक केन्द्र मात्र है। जिनके परितः अनवरत गतिशील परिवर्तन की धाराएँ हैं।^{१२५} दूसरी ओर साख्य में अग्नि जो सबसे महत्वपूर्ण उदाहरण दिया गया है वह विद्युत है।^{१२६}

(VI) मीमांसा दर्शन

मीमांसक बहुत्ववादी और बाह्याथार्थवादी हैं। इस जगत के जड पदार्थ तथा जीवात्माएँ सभी सत्य हैं। इस जगत की न तो सृष्टि होती है और न ही प्रलय। जगत के विभिन्न पदार्थ और व्यक्ति आते-जाते और बदलते रहते हैं कि यह जगत सदैव चलता रहता है।^{१२७} मीमांसक ईश्वर की सत्ता में विश्वास करता है।^{१२८} प्रभाकर^{१२९} आठ पदार्थ द्रव्य गूण कर्म सागान्य, परतन्त्रता(समवाय) शक्ति सादृश्य और साख्या तथा कुमारिल^{१३०} पाँच पदार्थ मानते हैं। द्रव्य गूण कर्म सामान्य चारों भावात्मक और अभाव और पुर्नजन्म कर्मवादी में मीमांसा की अटूट आस्था है। जिसके अनुसार कर्म कार्य कारणभाव के सम्बन्ध में एक शक्ति का आविर्भाव करता है, जिसे 'अपूर्व'^{१३१} कहा गया है। यह कर्म का फल भोग करने की शक्ति है जो समय पाकर फलित होती है और फल की प्राप्ति होने तक आत्मा में रहता है। कर्म फल का व्यापक नियम यह है कि लौकिक या वैदिक सभी कार्यों के फल सचित होते हैं।

साख्य दर्शन वस्तुवादी और द्वैतवादी है। वह प्रकृति और पुरुष दो तत्त्वों की सत्ता स्वीकार करता है। साख्य जगत को वास्तविक मानता है तथा पुरुषबहुत्व के आधार पर जीवात्माओं को भी सत्य मानता है। लेकिन वह जगत को नित्य न मानकर सृष्टि और प्रलय जो क्रमशः प्रकृति एवं पुरुष के संयोग और वियोग पर आधारित हैं को स्वीकार करता है। कर्मवाद और पुर्नजन्म में विश्वास रखता है। लेकिन वह अपूर्व जैसी किसी अदृश्य शक्ति को

रवीकार नहीं करता अपितु इनके रथान पर लिगशरीर को रवीकार करता है। यद्यपि साख्य भी ईश्वर के अरितत्व को रवीकार नहीं करता है। साख्य मीमांसा के यज्ञादि कर्मों को महत्व नहीं देती।

कुमारिल द्रव्य को नियत मानते हुए उसमें भी परिवर्तन को रवीकार करते हैं। यहाँ गुण और रूप का परिवर्तन होता रहता है।^{१३२} वारतविक गांगले ने यह मत साख्य से गिलता-जुलता है। यह परिणामवाद है और यहाँ उपादान कारण और कर्म का सम्बन्ध वहाँ की तरह भेदाभेद माना गया है। लेकिन दोनों में अन्तर यह है कि कुमारिल द्रव्यों को अन्त में एक नहीं अनेक मानते हैं तथा वे परिणाम सम्बन्धी मत को आत्मा पर भी लागू करते हैं। जबकि साख्य की आत्मरूप पुरुष नितान्त अपरिणामी और निष्क्रिय है।^{१३३}

आत्मा^{१३४} अनेक है। जो कि नित्य सर्वगत विभु व्यापक द्रव्य है जो ज्ञान का आश्रय है। आत्मा ज्ञाता कर्ता और भोक्ता है। आत्मा में रपन्दन नहीं है।^{१३५} परिणाम होता है।^{१३६} आत्मा एक साथ ज्ञाता और ज्ञेय नहीं हो सकती। शरीर इन्द्रिय मन और बुद्धि से गिन्न है। अतः आत्मा ज्ञान का गिलन हो सकती है। प्रभाकर^{१३७} आत्मा को जड द्रव्य मानते हैं जो ज्ञान नामक गुण का आश्रय है। ज्ञान आत्मा का आगन्तुक गुण है। लेकिन कुमारिल^{१३८} ज्ञान को आत्मा का परिणाम या क्रिया मानते हैं। जिसके द्वारा आत्मा पदार्थों को जानती है। कुमारिल आत्मा को चिदचिद् रूप या जड बोद्धात्मक मानते हैं। आत्मा ज्ञानशक्ति रवभाव है। अतः आत्मा मानस प्रत्यक्ष रूप अहम् प्रागम्य है। गीगारा ने गोक्षावरथा ने सुषुप्ति के समान आत्मा में ज्ञान सुखादि की स्थिति नहीं मानते क्योंकि उस समय आत्मा शुद्ध द्रव्य रूप में रहता है एवं शरीर इन्द्रिय सम्बन्ध विलय के कारण गुण और क्रिया से उसका सम्बन्ध विच्छेद हो जाता है। यद्यपि उसका ज्ञानशक्ति रवभाव बना रहता है। साख्य का पुरुष भी अनेक नित्य और विभु रूप है। साख्य का पुरुष ज्ञाता या कर्ता या भोक्ता नहीं वह साक्षी रूप है। मूलतः वह निर्गुण और निष्क्रिय चैतन्य रूप है। अतः वह ज्ञान का विषय नहीं है। उसका ज्ञान सागान्यतोऽदृष्टानुमान के द्वारा ही सम्भव है। पुरुष में किसी भी प्रकार का विकार नहीं होता। अतः प्रमा भी बुद्धि का धर्म है, क्योंकि यह भी विकार का ही परिणाम है जबकि पुरुष निर्विकार है।

कुछ लोगो का मत है कि मीमांसाक मोक्ष को नहीं मानते। अपितु वे स्वर्ग को ही मोक्ष

मानते हैं।^{१३६} अर्थात् जो स्वर्ग चाहता है वही यज्ञ करे। लेकिन कई मीमांसको ने मोक्ष सम्बन्धी मत व्यक्त किये हैं। इनके अनुसार इस दृश्यमान जगत के साथ आत्मा के सम्बन्ध का विनाश होना ही मोक्ष है। शरीर तो भोगायतन है। इन्द्रिया भोग—साधन है और पदार्थ भोग—विषय है। इन तीनों प्रकार के बधनों के आत्यान्तिक नाश को मोक्ष मानते हैं।^{१४०} मोक्षावस्था को पाने के लिये कर्म ही प्रधान कारण है और आत्मज्ञान सहकारी कारण है अतः मीमांसा ज्ञान—कर्म—समुच्च्यवादी है।^{१४१} प्रभाकर के अनुसार देह का आत्यान्तिक उच्छेद ही मोक्ष है।^{१४२} चैतन्य आत्मा का धर्म न होने के कारण वह सुख—दुःख का अनुभव नहीं करता। अतः मोक्षावस्था आनन्द की अवस्था नहीं है।^{१४३} परन्तु परवर्ती भट्टमीमांसको ने मोक्ष को आनन्दानुभूति के रूप में माना है।^{१४४} सांख्य दर्शन में मोक्ष की स्पष्ट अवधारणा मिलती है। सांख्य में प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध का ज्ञान ही मोक्ष माना गया है। मोक्ष के लिये ज्ञान सर्वोत्तम साधन है। जिसे सांख्य विवेकज्ञान कहता है। सांख्य चैतन को पुरुष का नित्य रूप मानता है किन्तु मोक्ष को आनन्दहीन मानता है। क्योंकि वह सुखादि को प्रकृति का गुण मानता है। अतः पुरुष निर्गुण होने के कारण मोक्ष में आनन्दादि से भी मुक्त हो जाता है। मीमांसा में सामान्य नियम तो यही है कि प्रत्येक ज्ञान सत्य का दर्शन कराता है पर कभी—कभी इस नियम के अपवाद भी होते हैं जो अख्याति कहलाते हैं।^{१४५} प्राचीन सांख्य 'सत्ख्याति' को मानता था, जो प्रभाकर^{१४६} के 'अख्याति' के समान माना जाता है। भ्रम अज्ञान या अपूर्व किन्तु सत्य ज्ञान है। समस्त ज्ञान यथार्थ है। शुक्ति में रजत का कुछ अंश विद्यमान रहता है जिसके कारण उसमें सफेदी चमक आदि समान धर्म होते हैं। सांख्य भ्रम में रजत का आंशिक प्रत्यक्ष मानता है। जबकि प्रभाकर रजत का स्मरण मानते हैं और मनोदोष से 'स्मृति—प्रमोष' मानते हैं। प्रभाकर ज्ञान की उपयोगिता पर बल देते हैं और सांख्य ज्ञान को प्रकाशक होने के कारण अपने आप में महत्वपूर्ण मानते हैं। दूरारी और सांख्य सूत्र के 'सदसत्ख्याति' और कुमारिल के विपरीतख्याति के सम्बन्धों पर विचार करते हैं। सदसत्ख्याति^{१४७} में शुक्ति और रजत दोनों विषय तथा इनके अलग—अलग ज्ञान सत् है। अतः सत्ख्याति है तथा इन सत्य वस्तुओं तथा ज्ञानों का सम्बन्ध मिथ्या होने के कारण असात् है। अतः असात्ख्याति है। इस प्रकार यह बुद्धि दोषों दो भिन्न ज्ञानों और उनके विषयों का गोलकर एक ज्ञान के रूप में माना जाता है। ऐसा ही विपरीतख्याति का भी मत है। इसके

अनुसार शुक्ति और रजत को मिलाकर शुक्ति के स्थान पर रजत का ज्ञान मिथ्याज्ञान है। जो इनसे सत्य वस्तुओं के मिथ्या सम्बन्ध से उत्पन्न होता है। सम्यक ज्ञान से मिथ्या ज्ञान का बाध होता है वस्तुओं का नहीं।

(VII) मध्व वेदान्त

मध्व वेदान्त भी सांख्य दर्शन के भाति द्वैतवादी है। मध्य वेदान्त में ईश्वर जीव और प्रकृति की सत्ता रवीकार की गई है। तीनों परस्पर भिन्न हैं और इनमें से किसी एक को दूसरे में अन्तर्भूत नहीं माना जा सकता परब्रह्म ईश्वर स्वतन्त्र तत्त्व है। जबकि प्रकृति और जीव परतन्त्र तत्त्व हैं ये तीनों सत् हैं। क्योंकि इनकी सर्वदा प्रतीति होती है।^{१४८} ईश्वर निमित्त कारण और प्रकृति उपादान कारण हैं। मध्व वेदान्त की वास्तविकता को मानते हैं तथा भेद के रूप उतने ही होते हैं। जितने रूपों में वस्तु का सम्बन्ध दूसरी वस्तु से ज्ञात होता है। यह पदार्थ का स्वरूप है।^{१४९} इसी पदार्थों का स्वरूप भेद कहते हैं। अनुयोगी और प्रतियोगी का भेदक यह विशेष तत्त्व अनन्त है।^{१५०} वैशेषिक के समान मध्वाचार्य इसी न तो एक पृथक् पदार्थ मानते हैं और न एक अलग गुण बल्कि पदार्थ या द्रव्य का स्वरूप जैसा सांख्य योग भीमारा दर्शनों में माना गया है। अतः मध्वाचार्य ज्ञान को साविशेष और गुणात्मक द्रव्य मानते हैं। सांख्ययोग में भी भेद को अधिकरण स्वरूप एवं प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा ज्ञेय माना गया है।^{१५१} लेकिन सांख्य केवल दो तत्त्व मानता है। पुरुष और प्रकृति दोनों परस्पर स्वतन्त्र और निरपेक्ष हैं। पुरुष निष्क्रिय और चेतन रूप निमित्त कारण है तथा प्रकृति सक्रिय और अचेतन रूप उपादान कारण है। लेकिन निरीश्वरवादी है।

मध्वाचार्य सृष्टि को वारतविक और साप्रयोजन मानते हैं। ईश्वर के इक्षण से कोई सृष्टि मिथ्या नहीं, अपितु इसकी परिणामिक सत्ता है। सृष्टि और प्रलय भी वारतविक हैं। प्रकृति ईश्वर की इच्छा या शक्ति है।^{१५२} वह अपने को ईश्वर के नियन्त्रण में दे देती है और ईश्वर उसी शक्ति का संचार करके जगत् का संचालन करता है और उसमें स्थित (व्याप्त) होकर अपने को अनेक रूपों में व्यक्त करता है।^{१५३}

जगत प्रकृति का वास्तविक विकार है। उपादान कारण और उसके कार्य में भेदाभेद सम्बन्ध है। जैसा कि तन्तु और पट में न तो अत्यन्त भेद है और न ही अत्यन्त अभेद है। यद्यपि उपादान कारण और निमित्त कारण का आत्यन्तिक भेद मान्य है। वस्तुतः भेद पर अधिक बल देकर मध्वाचार्य ने सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद में समन्वय स्थापित किया। चूँकि कार्य अपने कारण से पूर्व सत् रहता है। अतः सत्कार्यवाद है और चूँकि कार्य अपने निमित्त कारण से सर्वथा भिन्न ही रहता है।^{१५४} उसकी प्रेरणा से उत्पन्न होता है। अतः असत्कार्यवाद है। लेकिन जहाँ तक उपादान कारण के सम्बन्ध में है। मध्वाचार्य साख्य मत के करीब है। साख्य दर्शन में परिणामवाद पर बल देते हैं। जगत को वास्तविक माना है। साख्य के सृष्टि सिद्धांत में पुरुष पूरी तरह निर्लिप्त है। वह प्रकृति के साथ सृष्टि में किसी भी प्रकार का सक्रिय सहयोग नहीं देता केवल प्रकृति पुरुष के सामीप्य से क्षोभ द्वारा सृष्टि में रवय सलग्न होती है।

जीव अनेक और परस्पर भिन्न हैं ये अणुरूप नित्य कर्ता भोक्ता रूपवान् जन्मगण वाला होता है यह निरवयव तत्त्व है। शरीर के सायोग—वियोग से जन्म—गण को प्राप्त होता है। स्वरूपतः यह पूर्णज्ञान सम्पन्न होता है। किन्तु धर्म और अधर्म के कारण प्रकट नहीं होता। ईश्वराधीन होने पर भी धर्माधर्म के सम्बन्ध में स्वरतन्त्र है। यहाँ जीव अणुरूप होकर भी ज्ञान गुण द्वारा विभु रूप है।^{१५५} अविद्या आदि से मुक्ति के लिए ईश्वर की अनुकम्पा आवश्यक है। जीव से भिन्न है। किन्तु उसका अंश है।^{१५६} इस प्रकार तत्त्वमसि अयमात्मा ब्रह्म जैसे श्रुति वचन जीव और ब्रह्म के बीच तथा 'एकमेवाद्वितीयम्' सार्वखल्विद ब्रह्म जैसे श्रुति वचन ब्रह्म और जगत के बीच अभेद बताने के लिए नहीं अपितु जीव की तात्त्विक स्वरतन्त्रता एवं महत्ता को बताने के लिए तथा जगत की सत्ता प्रवृत्ति आदि ब्रह्म के आधीन बताने के लिए है न कि इनका ब्रह्म से स्वरूपभेद।^{१५७} साख्य भी पुरुष की अनेकता को स्वीकार करती है। यह अनेकता सरार के साथ मोक्षावस्था में भी बनी रहती है। लेकिन साख्य में ईश्वर की सत्ता न स्वीकार करने के कारण ये स्वरतन्त्र है। साख्य का पुरुष साक्षी और निर्विकार है, जो कर्ता, भोक्ता या ज्ञाता नहीं है। क्योंकि साख्य मत में भोग और कैवल्य स्वरय प्रकृति का ही प्रकारान्तर से होता है। यह सृष्टि और प्रलय का मूल कारक है। पुरुष नित्य चैतन्य और विभु है। अविद्या ही 'भोक्ता—कर्ता—ज्ञाता' का आधार है। चूँकि साख्य निरीश्वरवादी है। अतः यहाँ ईश्वर और जीव के सम्बन्धों की बात नहीं है।

जीव उपाधि की उत्पत्ति और सम्पर्क के कारण जीव एक विशेष रूप में आविर्भूत होकर सूक्ष्म और स्थूलशरीर धारण करता है। जीव अविद्या का आश्रय है यही बन्धन है। बन्धन से मुक्ति ईश्वर की कृपा से प्राप्त होती है। मोक्ष का साधन ज्ञानयुक्त भक्ति है।^{१५८} रवरूपावस्थिति ही मोक्ष है तथापि मुक्त जीव का शरीर ब्रह्म के शरीर से भिन्न तथा जीव ब्रह्मैव नहीं है। मोक्ष आनन्द रवरूप है। किन्तु इसमें भी तारतम्य बना रहता है।^{१५९} तत्त्वमसि अयमात्मा ब्रह्म ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति इत्यादि का तात्पर्य यह नहीं है कि ससार में जीव भिन्न रहता हुआ भी मुक्त होकर ब्रह्म से अभिन्न होकर उसी में लीन हो जाता है। अपितु यह है कि जीव की अपनी तात्त्विक रवतत्रता है और रवरूपत ब्रह्म से भिन्न है। यह रवतत्र रवरूप रखता है तथापि सत्ता और प्रतीति के लिए ब्रह्म के अधीन है।^{१६०} सांख्य दर्शन में अविवेक को बन्धन का कारण माना गया है। पुरुष अनेक है और यह अनेकता मोक्षावस्था में बनी रहती है। मोक्ष का साधन विवेकज्ञान है। निरीश्वरवादी होने के कारण सांख्य में ईश्वरजीवएकत्व का प्रश्न ही नहीं उठता। यहाँ मोक्ष को आनन्द या सुखविहीन गाना गया है। क्योंकि ये प्रकृति के गुण हैं। पुरुष रवरूपत शुद्ध चैतन्य और साक्षी रूप है।

(VIII) विशिष्टाद्वैतवाद

द्वैतविशिष्ट अद्वैत ऐसा अद्वैत जो रादा द्वैत से विशिष्ट रहता है। द्वैत विशेषण है और अद्वैत विशेष्य है। भेद के बिना अभेद और अभेद के बिना भेद सिद्ध नहीं होता है। अतः दोनों सदा साथ रहते हैं। और इनमें पार्थक्य सम्भव नहीं है। द्वैत और अद्वैत में अपृथक् सिद्धि सम्बन्ध है। क्योंकि इन्हें एक दूसरे से पृथक् नहीं किया जा सकता। अद्वैत मुख्य है और द्वैत गौण है।^{१६१} सांख्य दर्शन द्वैतवादी है। जो निरपेक्ष और रवतन्त्र सत्ता है। एक मात्र द्वैत ही मान्य है और अद्वैत के लिये कोई मान्य नहीं है।

रागानुजाचार्य ईश्वरवादी हैं। ईश्वर विदधिद् विशिष्ट है।^{१६२} चित्त जीवात्मा और अचित्त प्रकृति हैं। जीवात्मा और प्रकृति ईश्वर के समान ही नित्य सत्ताये हैं। चित्त और अचित्त ईश्वर के साथ अपृथक् रूप में संयुक्त होते हैं। डा० राधाकृष्णन् इसे जैविक सम्बन्ध मानते हुये ईश्वर

को एक जैविक इकाई मानते हैं।^{१६३} अगागी विशेषण विशेष्य शेष-शेषी इत्यादि सम्बन्ध भी शरीर-शरीरी भाव से ही सिद्ध होते हैं।^{१६४} ईश्वर जीव और प्रकृति तीनों परस्पर भिन्न अंश हैं। ये भेद स्वगत भेद हैं। जीवात्मा और प्रकृति दोनों ही ईश्वर पर आश्रित हैं और ईश्वर द्वारा ही संचालित होते हैं। जीवात्मा और प्रकृति दोनों ही सृष्टि से पहले ईश्वर में सूक्ष्म रूप से स्थित रहते हैं और उसी के सकल्प से परस्पर संयुक्त होकर जगत् के रूप में प्रकट होते हैं।^{१६५} इस प्रकार ईश्वर सृष्टि का कर्ता व नियामक है। जबकि जीवात्मा और प्रकृति उसके उपकरण एवं नियामक हैं। इस प्रकार रामानुजाचार्य ब्रह्म की दो अवस्था मानते हैं।^{१६६} एक कारण ब्रह्म जिसमें चित और अचित सूक्ष्म रूप से परस्पर संयुक्त न होकर अपने-अपने स्वरूप में स्थित होते हैं। इसका कार्य ब्रह्म इसमें ब्रह्म अर्थात् ईश्वर के नियामक अंश में कोई परिवर्तन नहीं होता किन्तु चित और अचित उसके सकल्प से स्थूल होकर नाम रूप धारण कर लेते हैं। अव्यक्त प्रकृति व्यक्त हो जाती है और जीवात्माओं के कर्म के अनुसार फल भोग प्रदान करने के लिये उनके सायोग से नागरूपात्मक जगत् के रूप में विकसित हो जाती है। इस प्रकार ईश्वर में अभिन्न निमित्तोपादान करणत्व भी है।^{१६७} वस्तुतः रामानुजाचार्य का ईश्वर सागुण है। जो गुणाष्टक श्री बल वीर्य तेज, ज्ञान ऐश्वर्य सर्वशक्त्यत्वं और अपहृतपाप्मात्वं से संयुक्त है।^{१६८} सांख्य दर्शन निरीश्वरवादी है। ईश्वर की सत्ता का निषेध करने के कारण दो स्वतंत्र और निरपेक्ष सत्ताएँ मानी गयी हैं। एक पुरुष, जो चेतन और निष्क्रिय है। तथा दूसरा प्रकृति जो अचेतन और सक्रिय है। यहाँ प्रकृति निरपेक्ष सत्ता है। अतः पुरुष उसकी नियामक या संचालक नहीं है। स्वयं प्रकृति ही पुरुष के सम्पर्क से विचलित होकर सृष्टि कर्म में लगती है। सांख्य का पुरुष निर्लिप्त और निर्विकार होने के कारण साक्षी मात्र है। अतः वह सृष्टि या प्रलय में किसी प्रकार भी क्रिया नहीं करता। अतः सांख्य के तत्त्व रामानुजाचार्य के तत्त्व स्वरूप से भिन्न हैं। यद्यपि प्रकृति उपादान कारण और पुरुष को निमित्त कारण है। तथापि दोनों परस्पर भिन्न और स्वतंत्र सत्ताएँ हैं। रामानुजमचार्य का ईश्वर एक जैविक इकाई है। जबकि सांख्य के द्वितत्त्व में एक प्रकार प्रतिबिम्बवाद मिलता है।

आचार्य भिक्षु ने भास्कर रामानुज तथा निम्बार्क आदि की भाँति ब्रह्म को ईश्वर परमेश्वर और परमात्मा कहा है।^{१६९} भास्कर की भाँति ब्रह्म और ईश्वर को भिन्न नहीं माना है।^{१७०} और न

ही निम्बार्क आदि की भाति विष्णु आदि को ईश्वर या ब्रह्म कहते हैं।^{१७१} रामानुज इत्यादि की भाति ज्ञान को वे ब्रह्म का गुण नहीं मानते। उनके लिए ब्रह्म ज्ञाता है ज्ञान है और वेद भी। ब्रह्म की ज्ञेयता में भी उन्हें कर्तृकर्मविरोधादि की आपत्ति सर्वथा अनुचित लगती है। रामानुज की भाति ये भी ब्रह्म की स्वप्रकाशता स्वीकार करते हैं। इससे ब्रह्म की ज्ञेय रूपता में कोई अन्तर नहीं पड़ता है। भिक्षु निम्बार्क की भाति जीव को ब्रह्म का अंश मानते हैं। रामानुज की भाति विशेषण नहीं। ब्रह्म के रूप के भारकर कार्य रूप और निरुपाधि रूप को कारण रूप मानते हैं। जबकि शकर गत ब्रह्म रादा तथा निरुपाधिक है।^{१७२} किन्तु भिक्षु ब्रह्म के कारण और कार्य दोनों रूप सोपाधिक मानते हैं।

सृष्टि जीवात्मा और प्रकृति के संयोग द्वारा ईश्वर के सकल्प से होती है। जीवात्मा द्वारा संचित कर्मफल का जिसे अदृष्ट कहा जाता है। जीवात्मा द्वारा भोग कराना इस जडचेतन संयोग का उद्देश्य है। प्रकृति अर्थात् अचेत में विकार अर्थात् परिणाम ईश्वर के सकल्प और जीवात्मा के संयोग से होता है। लेकिन प्रकृति स्वभाव से ही विकारी नहीं है। विकार प्रकृति में विद्यमान है क्योंकि विकार प्रकृति का कार्य है और सभी कार्य अपने कारण में विद्यमान रहते हैं। विकारीपन तो प्रकृति का स्वभाव ही है।^{१७३} परन्तु विकारी होते हुए भी प्रकृति का सत्ता क्षणिक या मिथ्या नहीं है। प्रकृति जीवात्मा की तरह ही एक अनन्त एवं नित्य सत्ता है। क्योंकि ये ईश्वर और जीवात्मा का सहवर्ती द्रव्य है।^{१७४} रामानुजाचार्य प्रकृति के तीन प्रकार मानते हैं।

(अ) शुद्ध सत्त्व — ये एक अप्राकृतिक द्रव्य है। जो कि रजस्तमस से शून्य है। जिसके अध्यात्मिक लोक और विग्रहों का निर्माण होता है।

(ब) मिश्रसत्त्व — ये मूला प्रकृति है। ये अविद्या या माया भी कहलाती है।^{१७५} इसमें सत्त्व रजस और तम तीनों गुण हैं। ये जगत् का उपादान कारण हैं।^{१७६}

(स) सत्त्वशून्य — यह काल है जो सत्त्व रजस और तम तीनों से शून्य है। सांख्य दर्शन में त्रिगुणात्मिका प्रकृति को जगत् का मूल कारण माना गया है। रामानुजाचार्य भी सृष्टि के मूल कारण को प्रकृति मानते हैं। परन्तु रामानुजाचार्य सांख्य दर्शन के पुरुष और प्रकृति के

आत्यान्तिक भेद पर आधारित द्वैत को नहीं स्वीकार करते हैं। उनके अनुरार प्रकृति ईश्वर पर आधारित उसकी विशेष शक्ति है जिसके द्वारा और जिससे सासार का उदभव होता है। माया ईश्वर की सृजनशक्ति है।^{१७७} साख्य दार्शनिक अव्यक्त को प्रकृति की सूक्ष्मावस्था और प्रकृति की स्थूलावस्था को व्यक्तावास्था मानते हैं। परन्तु रामानुजाचार्य मतावलम्बी अव्यक्त को गिश्र सत्त्व की चोथी अवस्था को कहते हैं। साख्य और रामानुज के मत में प्रकृति सम्बन्धी विचार को लेकर मत वैभिन्न्य है। साख्य में त्रिगुण प्रकृति के धर्म तत्त्व हैं। रामानुज दर्शन में त्रिगुणप्रकृति के गुण मात्र हैं। साख्य में त्रिगुण अविभाज्य रूप से एकत्रित रहते हैं। विशिष्टाद्वैत में शुद्ध सत्त्व की कल्पना भी है। जो रजरतम स्पर्श शून्य है। साख्य की प्रकृति असीम है। रामानुज के प्रकृति नित्य विभूति से सीमित है। साख्य की प्रकृति रवतन्त्र है जबकि रामानुज के मत में ईश्वराश्रित है। ये ईश्वर ये अपृथक् उनका शरीर है। साख्य में प्रकृति पुरुषार्थ की सिद्धि के लिये सृष्टि करती है। रामानुज दर्शन में सृष्टि ईश्वर की लीला है। जो उनके सकल्प द्वारा होती है।^{१७८}

साख्य गतानुरार सत्त्वरजस्तमोमयी त्रिगुणत्मिका प्रकृति जड है। यह प्रकृति का स्वरूप इन्हे भी यद्यपि अभीष्ट है किन्तु वे प्रकृति को रवतत्र-रवतत्र नहीं मानते बल्कि उरो परमेश्वर की अन्तर्लीन शक्ति के रूप में स्वीकार करते हैं। यहाँ तक तो वे रामानुज और निम्बार्क से सहमत हैं किन्तु वे रामानुज की भाँति प्रकृति को अविद्या माया या अक्षर नहीं मानते। विष्णुपुराणाभिमत प्रकृति और माया के वास्तविक भेद को भी इन्होंने नहीं माना। बल्कि यह कहकर इस कथन का परिवर्तन किया है कि जडत्वादि साधर्म्य से माया को भी प्रकृति के अन्तर्गत उसके एक विशिष्ट रूप में स्वीकार करना चाहिए।^{१७९} मूल प्रकृति के रवाभाविक रूप और माया के रवाभाविक रूप में स्पष्ट अन्तर केवल यह है कि प्रकृति परिणामिनी है और माया अपरिणामिनी है। माया केवल शुद्धसत्त्वा होने के कारण नित्य आनन्द वाली है। उसमें रजोगुणादि राहित्य के कारण दुःखादि की सम्भावना नहीं रहती।^{१८०} शंकर के द्वारा माने गए आत्मनिष्ठ अविद्या के^{१८१} सिद्धांत का इन्होंने प्रत्याख्यान किया है और माया के विषय में यह कहा है कि इस ईश्वरोपाधि की ईश्वरनिष्ठता नहीं है। अपितु नित्यरायोगमात्र है। जीव की ही भाँति प्रकृति कृत पदार्थों की भी उत्पत्ति गौण ही समझनी चाहिए।

यह ससार वास्तविक परिणाम है ब्रह्म की शक्तिभूत प्रकृति का और वह भी पुरुष के सयोग के फलरवरूप इस ससार की निरन्तर प्रवहमान स्थिति का अधिष्ठान कारण ब्रह्म है। चूँकि ब्रह्माश्रित ब्रह्मशक्तिप्रकृति का ही विविध परिणाम यह व्याकृत जगत है। अतः ब्रह्म इस सकल प्रपञ्च का उपादान कारण कहा जा सकता है। चूँकि प्रकृति परिणाम की सारी प्रेरणा ब्रह्मोपाधिभूत अपरिणामिनी माया से सुलभ होती है इसलिए ब्रह्म को हम जगत का अभिन्न निमित्तोपादान कारण मानते हैं। आचार्य भिक्षु इस प्रकार की कारणता मानकर इस अंश में शंकर रामानुज बल्लभ और निम्बार्क की ही श्रेणी में आते हैं। इन आचार्यों ने भी अपने-अपने ढंग से ब्रह्म को जगत का अभिन्न निमित्तोपादान कारण माना है।^{१८२}

रामानुजाचार्य द्वारा मान्य सृष्टि क्रम का विकास सांख्य मत के लगभग समान है। अव्यक्त का प्रथम विकार महत् है। फिर महत् से अहकार की उत्पत्ति होती है। अहकार के तीन प्रकार हैं सात्त्विक अहकार जिससे एकादशेन्द्रिया उत्पन्न होती है। मन को सांख्य उभयात्मक अर्थात् ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों के साथ मानता है। किन्तु रामानुज मन को केवल ज्ञानेन्द्रिय के साथ ही मानते हैं। रामानुजाचार्य सूक्ष्मशरीर अर्थात् लिङ्गशरीर को सांख्य की भाँति कर्मेन्द्रियों से भी युक्त नहीं मानते हैं। केवल मन और पञ्च ज्ञानेन्द्रियों की ही बात करते हैं। रामानुज शंकर की भाँति मन को कई नाम देते हैं। यथा — वह बुद्धि है जब वह निर्णय करता है वह अहकार है, जब वह अज्ञानवश स्वयं को आत्मा मान लेता है। वह चित्त है, जब वह चिन्तन या विचार करता है। एक ओर सांख्य तमस अहकार से पञ्चतन्मात्राये और पञ्चतन्मात्राओं से प्रत्येक परवर्ती में पूर्ववर्ती के गुण को सम्मिलित करते हुए पञ्चमहाभूतों की उत्पत्ति मानते हैं। परन्तु रामानुजाचार्य क्रमिक उत्पत्ति मानते हैं। सबसे पहले भूतादि से शब्दतन्मात्र और शब्दतन्मात्र से आकाश की उत्पत्ति होती है। आकाश महाभूत से स्पर्शतन्मात्र और स्पर्शतन्मात्र से वायुमहाभूत की उत्पत्ति होती है। वायु से रूपतन्मात्र और रूपतन्मात्र से अग्नि महाभूत की उत्पत्ति होती है। अग्नि से रसतन्मात्र और रसतन्मात्र से जल महाभूत की उत्पत्ति होती है। जल से गन्धतन्मात्र और गन्धतन्मात्र से पृथ्वी महाभूत की उत्पत्ति होती है। इन महाभूतों से पञ्चीकरण सिद्धांत के आधार पर जगत के विभिन्न विषयों की सृष्टि होती है।^{१८३}

सत्त्व कारण से सत्कार्यवाद ही उत्पन्न होता है। क्योंकि कारण और कार्य में केवल अवस्था का भेद है। कारण रवय कार्य रूप में परिवर्तित हो जाता है। कारण में कार्य की पूर्वोपस्थिति रवीकार करने वाले सिद्धांत सत्कार्यवाद को रामानुजाचार्य रवीकार करते हैं।^{१८४} अतः रामानुज जगत को ब्रह्मात्मक मानते हैं। जगत के उपादान कारण प्रकृति और निमित्त कारण दोनों ही नित्य और सत्य हैं। अतः जगत मिथ्या नहीं अपितु जगत की सत्ता पारमार्थिक है। क्योंकि यह सविशेष ब्रह्मा की विभूति है।^{१८५} रामानुजाचार्य सत्कार्यवाद में परिणामवादी हैं। इस प्रकार सांख्य दर्शन में भी सत्कार्यवादी परिणामवाद रवीकृत है। उत्पत्ति का अर्थ आविर्भाव और लय का अर्थ तिरोभाव है। कारण ही कारणावस्था में और कार्यावस्था में लीन रहता है। कारणावस्था प्रलयावस्था और कार्यावस्था सर्गावस्था है। सांख्य प्रकृति या परिणामवाद को मानता है। जबकि रामानुजाचार्य ब्रह्मपरिणामवादी हैं। यह सम्पूर्ण चेतनाचेतन विश्व ईश्वर का शरीर है। यह ईश्वर का तात्त्विक परिणाम और सत्य सृष्टि है। जगतरूपी शरीर की आत्मा ईश्वर है। सांख्य और रामानुज के परिणामवाद में यह अन्तर है कि जहाँ ब्रह्मपरिणामवाद में प्रकृति का विकारा और उसका नियन्त्रण ईश्वर के अधीन होता है।^{१८६} वही सांख्य की प्रकृति पुरुष के सम्पर्क से विचलित मात्र होकर रवय अपना विकास और उसका नियन्त्रण करती है।

चित्त अर्थात् जीवात्मा एक नित्य चेतन द्रव्य है। यह ज्ञानरवरूप और ज्ञानाश्रय है।^{१८७} इसके गुण रूप ज्ञान को धर्मभूत ज्ञान कहते हैं। जीवात्मा का ज्ञान कर्म एव प्रकृति के सयोग से सकुचित होता है। कर्मों का कर्ता अथवा कर्मफल का भोक्ता शरीर से सम्बन्ध होने के कारण है। अतः कर्तृत्व और भोतृत्व आत्मा के रवभाव नहीं है। ये गुण आत्मा के साथ अनिवार्य रूप से तब तक सम्बद्ध रहते हैं जब तक उसका क्रगबन्ध शरीर से रागाप्त नहीं हो जाता। जीवात्मा मन प्राण इन्द्रिय एव शरीर से भिन्न एक आनन्दमय सत्ता है। जीवात्मा का अहमर्थ प्रत्ययवाद है।^{१८८} रामानुजाचार्य जीवात्मा का बोध मैं के रूप में मानते हैं। यही कारण है कि इन्होंने जीवात्मा को एक विशिष्ट व्यक्तित्व सम्पन्न सत्ता माना है। जीवात्मा के वैयक्तिकता कभी नष्ट नहीं होती। ससार की स्थिति में ईश्वर से नियन्त्रित होकर भी आत्मा को कुछ रवतन्त्रता प्राप्त है। क्योंकि जीव और ईश्वर परस्पर भिन्न सत्ताएँ हैं। रामानुजाचार्य जीवात्मा की अनेकता विश्वास करते हैं। जो परस्पर भिन्न हैं। यह भिन्नता मोक्ष में भी बनी रहती है। मुक्त जीवों में

गुणात्मक भेद नहीं रहता तथापि उनमें राख्य भेद बना रहता है।^{१८९} आत्मा अणु परिणाम है।^{१९०} विभु सत्ता नहीं अणुत्व आकार की अत्यन्त सूक्ष्मता को कहते हैं। आत्मा की गति अव्याहृत है। किन्तु विभु ज्ञान गुण के कारण वह व्यापक है।^{१९१} ईश्वर प्रकारिन और जीव प्रकार है। जीव स्वरूपता ब्रह्म के समान अविकारी है।^{१९२} जीवात्मा का गुण चैतन्य है। आत्मा चेतन है चैतन्य नहीं। अतः आत्मा चेतन का आश्रय है। मुक्ति की अवस्था में भी आत्मा चैतन्य रहित नहीं है।^{१९३} क्योंकि मुक्त पुरुष की चेतना का विषय ईश्वर होता है। रामानुजाचार्य के मत के विपरीत साख्य का जीवात्म रूप पुरुष निरपेक्ष और स्वतन्त्र सत्ता है। वह चेतना का आश्रय नहीं अपितु चैतन्य स्वरूप है। वह नित्य और शुद्ध चैतन्य रूप है। साख्य का पुरुष अहयमर्थ—प्रत्ययवाच्य नहीं है। क्योंकि वह निर्विकार और निर्लिप्त है। वह रामानुजाचार्य के इस मत से सहमत है कि कर्तृत्व और भोक्तृत्व शरीर से सम्बन्ध होने के कारण है। लेकिन साख्य उसे ज्ञाता रूप भी नहीं मानती क्योंकि ज्ञातृत्व भी बुद्धि से सम्बद्ध होने से एक प्रकार का विकार है और निरीश्वरवादी साख्य में पुरुष स्वयं प्रकाश्य है। यह आनन्दस्वरूप नहीं है। क्योंकि साख्य के मत आनन्द या सुख प्रकृति के गुण है। अतः पुरुष साक्षी द्रष्टा मात्र निर्विकार विशुद्ध चैतन्य स्वरूप सत्ता है। साख्य भी रामानुज की भाँति पुरुष की अनेकता में विश्वास करती है। उसके अनुसार जन्म, मृत्यु, इन्द्रियाँ आदि प्रतिनियमों के आधार पर पुरुष की अनेकता सिद्ध होती है। अतः प्रत्येक जीव में पृथक्-पृथक् पुरुष हैं।

जीव निम्बार्क आदि तीनों वैष्णव वेदान्ती जीव को परब्रह्म के स्वरूप का कोई भाग या खण्ड नहीं मानते हैं। इन लोगों के मत में जीव अपने स्वरूप स्थिति तथा प्रवृत्ति के लिए ब्रह्म के अधीन है। यह ब्रह्माधीनता या ब्रह्मायत्तता ही जीव का अस्तित्व है।^{१९४} किन्तु विभु ब्रह्मा जीव को साग्निस्फुर्लिंग के रागान् अशाशिवता से सजातीय मानते हैं।^{१९५} रामानुजादि सभी वेदान्ती जीव को अणु परिणाम वाला मानते हैं। परन्तु भिक्षु जीव को विभु मानते हैं।^{१९६} और न ही रामानुज^{१९७} की भाँति जीव को ब्रह्म का विशेषण स्वीकार करते थे। जीव विभु है। इसी अणुता का व्यपदेश केवल औपाधिक है। क्योंकि ऐसा ही श्रुति मत है।^{१९८} जीवोपाधि बुद्धि ही कर्मावस्था के कारण परिणामवादी है। अतः बुद्धि अणु है न कि जीव, वह तो निर्गुण है।^{१९९} जीवात्मा का बन्धन कर्मज होता है और उसका मोक्ष इस बन्धन का नाश है। ससार न ही देहात्म—भ्रम बन्धन का

कारण है। जीव शरीर के साथ तादात्म्य का अनुभव करता है तब उसमें प्रकृतिजन्य अहकार का उदय होता है। जो उसके ज्ञान स्वरूप को सकृचित कर देता है। लेकिन अहकार शुन्य जीवात्मा शुद्ध चेतन सत्ता है और रासार उरारो लिप्त नहीं होता। रामानुजाचार्य के मत में जीव की उत्पत्ति सारारिक रूप में उरारके कल्याण के लिए होता है। यदि जगत के वारतविक रवरूप को जान लिया जाता है तो जगत जीव के लिए बन्धन नहीं होता। आत्मा का आत्मारवरूप बोध ही मोक्ष है। प्रारब्ध कर्म नष्ट होने पर जब शरीर का अन्त हो जाता है तभी रामानुज मोक्ष मानते हैं।^{१२००} अतः रामानुजाचार्य जीवनमुक्ति को नहीं मानते। यही कारण है कि यहाँ पूर्ण मुक्ति को ईश्वरसाक्षात्कार को मानते हैं। जो ईश्वर के कृपा से प्राप्त होती है जिसकी प्राप्ति भक्ति से होती है।^{१२०१} इस सम्बन्ध में तत्त्वमसि श्रुति वचन को स्पष्ट करते रामानुजाचार्य कहते हैं कि त्वम् पदार्थ का तात्पर्य अचिद्विशिष्टजीवशरीरक ब्रह्म अर्थात् देहेन्द्रियान्त करण विशिष्ट जीवरूपी शरीर में अन्त्यामी आत्मभूत ब्रह्म और तत् पदार्थ का तात्पर्य है सर्वज्ञसत्यसकल्पजगतकारण ब्रह्म जो सम्पूर्ण विश्व में व्यापक है। उसका कर्ता—धर्ता—हर्ता—नियन्ता परब्रह्म अर्थात् ईश्वर है। इस प्रकार जीव का अन्त्यागी ईश्वर और जगत का कारण ईश्वर दोनों एक ही हैं। लेकिन जीव और ब्रह्म का रवरूपैक्य सम्भव नहीं। अतः मोक्षावस्था में भी रामानुजाचार्य जीवात्मा और ईश्वर के बीच भेद को शाश्वत मानते हैं। अर्थात् ईश्वर में जीव पूर्णतः विलीन नहीं होता है।^{१२०२} साख्य दर्शन में भी बन्धन का आधार कर्म को माना गया है। जो अहकार जन्य होता है प्रकृति पुरुष के सम्बन्ध को न जानने के कारण जन्ममरण चक्र चलता है। विवेकज्ञान के द्वारा ही मोक्ष की प्राप्ति होती है। लेकिन मोक्ष आनन्द स्वरूप नहीं है। निरीश्वरवादी साख्य में जीव द्वारा रवरूप ज्ञान की प्राप्ति ही मोक्ष है। साख्य जीवनमुक्ति को भी रवीकार करता है। साख्य जीव मोक्षावस्था में पुरुष की अनेकता को रवीकार करता है। अर्थात् वास्तव में पुरुष का न तो बन्धन होता है, न वह जन्ममरण रूपी ससार चक्र में फँसता है और न ही मुक्त होता है। यह तो प्रकृति ही है, जो लिंगशरीर के रूप में नाना पुरुषों के आश्रय से बनती है, ससरण करती है और मुक्त होती है। पुरुष रवाभवतः त्रिगुणातीत है।

पाद टिप्पणी

- १ — पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्त्वानि
- २ — चतुर्भ्यं खलु भूतेश्यश्चैतन्यमुपजायते ताम्बूलपूगचूर्णानां योगाद् राग इवोत्थितम्
- ३ — चैतन्या विशिष्टो देह एव आत्मा ।
- ४ — चट्टोपाध्याय एव दत्त भारतीय दर्शन पृ० — ४०
- ५ — अतर्किकोपस्थितमेव सर्वचित्र जनानां सुखदुःख जात । काकस्य तालेन यथाभिधातो न बुद्धिपूर्वोऽस्ति वृथाभिमान ॥ आ० चा० — २/१/१/४ हरिभद्रसूरि षड्दर्शनसमुच्चय पृ० — २४
- ६ — मरणमेव अपवर्ग, काम एवैक पुरुषार्थ ।
यावत्जीवेतसुखजीवेत् ऋणं कृत्वा घृतपिवेत । भक्ष्यं भूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुत ?
- ७ — सत् द्रव्यलक्षणं तत्त्वार्थसूत्र — ५/२६
- ८ — द्रव्यजीवोऽजीवो जीव पुनश्चेतनोपयोगमय । पुद्गलद्रव्यप्रमुखो चेतनो भवति चाजीव ॥
कुन्दकुन्दाचार्य प्रवचनसार पृ० — १७८
- ९ — पुढवि जलतेववाऊवणप्पदी निविहथवरे इन्दी । विगतिगचदुपचक्खा तस्य जीवाहोन्ति सखादी ॥
द्रव्यसंग्रह नेमिचन्द्र ॥
- १० — पूरणगलनान्वर्थं सङ्गत्वात् पुद्गला ॥ राजवार्तिक—५/१/२४ ॥
- ११ — प्रवचनसार — (२), ८६, ८८
- १२ — तत्त्वाक्सूत्र — ५/२६—३०
- १३ — Origin & development of samkhya system of thought pp-82
- १४ — पचास्तिकाय — ६ कार्तिकेयानुप्रेक्षा — ११६—११७ द्रव्याणामित्यत्वतः लोकस्यापि जानीत नित्यत्वम् ।
तेषां परिणागात् लोकस्यापि जानीत परिणामम् ॥ गुनि कार्तिकेय ॥
- १५ — दग्धे बीजे यथात्यन्तं प्रादुरभवति नाकुर । कर्मबीजे तथा दग्धे न रोहति भवाकुर ॥ तत्त्वार्थसार ८१७ ॥
- १६ — पचाध्यायी— २/३५, लोकप्रकाश— ४२४
- १७ — स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गला ॥ तत्त्वार्थसूत्र ५/२३ ॥
- १८ — पाठक, भारतीय दर्शन में जगत, पृ०— ५१,

- १६- तत्त्वार्थ सूत्र- ८/२से३
- २०- पाठक भारतीय दर्शन मे जगत पृ०-७२
- २१- तत्त्वार्थसार- ३/५६ (१) सूरि
- २२- तत्त्वार्थसार- ३/५६
- २३- न परमाणुवत्सर्वे स्कधा रामपरिमाणा एव अष्टसहस्री १ से ६ पेज- ७६ विद्यानन्दस्वामी
- २४- रील बृजेन्द्र नाथ पाजिटिव साइसेज ऑफ द एशिअट हिन्दूज पेज ६७
- २५- गुणपर्यायवत् द्रव्यम् पचास्तिकाय तत्त्वार्थ सूत्र -१५ भावस्य नास्ति नाशो अभावस्य चैव उत्पाद ।
गुणायायोषु भावा उत्पादव्यामान् प्रकुर्वन्ति ।।
- २६- तत्त्वार्थ सूत्र- ५/३०
- २७- अनन्तकार्यात्मकमेव तत्त्वम् - तत्त्वार्थ सूत्र
- २८- स्याद्वाद मजरी का०-५
- २९- भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ०- ४३ से ४४
- ३०- आभिधर्गकोश भाष्य- १/१२ पृ०- ८ व १२
- ३१- इगस्मि राति इद होति इमस्मि न राति इद न होति- महानिदानसुत्त महावग्ग (दीघनिकाय) पृ- ४५
- ३२- हिरियन्ना भारतीय दर्शन की रूपरेखा पृ०- १४४
- ३३- Radhakrishnan , Indian Philosophy, Pt-I, pp-566
- ३४- Radhakrishnan , Indian Philosophy, Pt-I, pp-595
- ३५- तत्त्व सग्रह (३२६) शातिरक्षित आलम्बन परीक्षा- ६
- ३६- चटर्जी अशोक कु०, द योगचार आइडियालिज्म पृ०- १००
- ३७- यद् सत् तद् नाभावम् यदसत् तद् न भावम् - गीता
- ३८- पुनरपि जनन पुनरपि गरण पुनरपि जाननी जठरे शयनम्
- ३९- अगन्नसुत्त (५) पार्थक्यवग्ग पृ०- ६६
- ४०- बुद्ध राव दुखम् साख्य दुखत्रय
- ४१- सयुक्त निकाय- २/१७
- ४२- Radhakrishnan , Indian Philosophy, Pt-I, pp-349

- ४३— अर्थक्रियाकारित्वलक्षण सत्— प्रमाणवार्तिक— २/३
- ४४— यत् सत्तत्त्वणिकम्, The self is not only collective, but also a recollective entity, Journal of the Royal Asiatic Society, P-581
- ४५— Davids, Mrs Rhys, Buddhism, P--136
- ४६— महानिदान सुत्त महावग्ग (दीघनिकाय)
- ४७— Davids, Mrs Rhys, Buddhism Psycnology, P--98
- ४८— हिरियन्ना भारतीय दर्शन की रूपरेखा पृ०—१५४
- ४९— भिक्खुवग्ग धम्मपद (२५)६
- ५०— ओल्डेनवर्ग बुद्धा पृ०— २०४ से २०५
- ५१— सयुक्त निकाय— १६/१०
- ५२— यत्शून्य तदसत् येन शून्य तत्सत्
येन शून्य तदपि असत् — मध्यमशास्त्र कारिका (एकादशाध्याय)
- ५३— शर्मा री०डी० भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ०— १२७ से १२८
- ५४— Samkhya Philosophy, भूमिका पृ०— २
- ५५— Samkhya Philosophy, अनिरुद्ध वृत्ति की भूमिका पृ०— २ से १५
- ५६— Samkhya system , pp- 25 to 33 & 60 to 63
- ५७— बुद्धचरित १२वा सर्ग 'अश्वघोष' अव्यक्त व्यक्त अष्टौ प्रकृतय षोडश विकारा
Origin & developmen of Samkhya system of thought, pp- 99 to 100
- ५८— तानिधर्माणि प्रथमान्यासन — १०/६०
- ५९— I H Q , vol - 10, pp- 737 to 760
- ६०— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt - I , pp- 473
- ६१— साख्यसूत्र— १/२७ से ४७
- ६२— कर्न मैनुअल आफ बुद्धिज्म पृ० ४७ पाद टिप्पणी ६
- ६३— महाभारत— १२/३०७/४५ , १२/२३६/२६ , ब्रह्मपुराण— २४१/४/५
- ६४— Hiriyanna, Outline of Indian Philosophy, pp- 267 to 269

६५— साख्य दर्शन का इतिहास पृ०— १४३ व टिप्पणी

६६— यत्तत्परमविशेषेभ्यो लिङमात्र महत्तत्त्व तस्मिन्नेते सत्तामात्र महत्यात्मन्यवस्थाय विवृद्धिकाष्ठामनुभवन्ति—

।। व्यासभाष्य—१/१६ ।।

६७— योगवार्तिक— १/४५

६८— तस्य हेतुरविद्या ।। योगसूत्र— २/२४ ।।

६९— तत्त्ववैशारदी (योगसूत्र— ४/३३)

७०— व्यासभाष्य— २३६

७१— योगसूत्र भाष्य— ३/१४

७२— योगसूत्र— ४/१२ अतीतामागत स्वरूपतोऽन्तर्ध्व भेदाद् धर्मणाद् ।। व्यासभाष्य—३/५२ ।।

७३— व्यासभाष्य— ३/५२

७४— योगभाष्य— २/१५

७५— योगभाष्य— २/१८

७६— योगवाशिष्ठ, मधुसूदन सरस्वती, भगवद् गीता— ६/२६

७७— योगभाष्य— १/२४

७८— तत्र निरतिशय सर्वज्ञत्वबीजम् ।। योगसूत्र—१/२५ पर योगभाष्य और योगवार्तिक ।।

७९— योगसूत्र— १/२४

८०— योगसूत्र— १/२५ २६

८१— योगभाष्य— १/२५

८२— योगसार सग्रह— १

८३— तत्त्ववैशारदी, पृ०— ६६

८४— ईश्वरोपाधेर्ज्ञानलक्षणवृत्ति प्रलयेऽप्याति' — योगवार्तिक पृ०— ६८

८५— योगवार्तिकम् पृ०— २४२

८६— योगवार्तिकम् पृ०— ६३

८७— एतेन प्रीमातामीशो य आत्मा सर्वरोहिनाम् — योगवार्तिकम् (अन्तिम श्लोक की अन्तिम पाक्ति)

८८— 'तथा चेश्वारस्य पुरुषेऽन्तर्भावन्तुदुपाधे प्रधाने इति भाव — योगवार्तिकम् पृ०—६५

- ८६— ते च मनसि वर्तमाना पुरुषे व्यपिदिश्यन्ते स हि तत्फलस्य भोक्तेति — योगवर्तिकम् पृ०—६५
- ६०— यो ह्येनन भोगेना परामृष्ट स पुरुषविशेष ईश्वर — योगवर्तिकम् पृ०—६६
- ६१— योगवर्तिकम्— पृ०— ६७ और ६८
- ६२— योग पातजलशास्त्र प्रकृतिस्वातन्त्र्यमात्राशे प्रयुक्त प्रत्याख्यात —विज्ञानमृत भाष्य पृ०— २७१
- ६३— Samkhya Philosophy, p- 70 to 71
- ६४— Origin & developmenat of Samkhya system of thought, pp- 13 to 89
- ६५— Hiriyanna, Outline of Indian Philosophy, pp- 267 to 268
- ६६— वैशेषिक सूत्र— १/१/१४ तर्कामृत अध्याय— १
- ६७— न्यायसूत्र भाष्य ४/१/१४ प्रशस्तपाद भाष्य पृ०— ४८ से ४९
- ६८— Thakur, Introduction of Vaisesika Darsana, p- 10
- ६९— काणादास्तु एतेभ्य एव वाक्येभ्य ईश्वर निमित्तकारणमनुमिमते अणुश्च समवायिकारणम्
॥ब्रह्मसूत्र भाष्य— १/१/५॥
- १००— भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ०—१७० व १८६
- १०१— न्यायकुसुमाजलि— ५/१
- १०२— षडदर्शनसमुच्चय, अध्याय— १
- १०३— Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-II, pp- 214
- १०४— हिरियन्ना, भारतीय दर्शन की रूपरेखा पृ०— २३२
Radhakrishnan, Indian Philosophy, Pt-I, pp-213-214
- १०५— भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ०— १८६
- १०६— तर्कसंग्रह पृ०— २८
- १०७— न्यायभाष्य— ४/२/१६
- १०८— वैशेषिकसूत्र— ७/१६ प्रशस्त पादभाष्य पाकज पूकरणम्
- १०९— रात्वोक्षनि द्रव्याणि न वैशेषिका गुणा सेयोगाभिवगत्वात्— सा०प्र०भा०, पृ०—३२
भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन, पृ०—१४२
- ११०— साख्य प्रवचन भाष्य पृ०— ३३

- १११— साख्य प्रवचन भाष्य पृ०— ६३ से ६४
- ११२— साख्य प्रवचन भाष्य पृ०— ३५
- ११३— सात्त्विकमेकादशक प्रवर्तते वैकृतादहकारात् ।। सा०सूत्र—२/१८ ।। सुवर्णसप्तति पृ०— ३१ से ४१
- ११४— न्यायसूत्र— १/१/१० तर्क सग्रह पृ०— १२ न्यायवार्तिक— १/१/१० पृ०— ६४
- ११५— न्यायभाष्य १/१/१०, पदार्थधर्म सग्रह— ३०
- ११६— व्योमवती— ४२६ न्याय कदली — २३३ से २२४ न्याय मजरी भाग—२ पृ०— ६८
- ११७— देवराज भारतीय दर्शन पृ०— ३२८
- ११८— न्यायमजरी भाग—२ पृ०— ८०
- ११९— न्यायसूत्र— १/१/२२
- १२०— अशेष विशेष गुणोच्छेदो मोक्ष — न्यायमजरी भाग—२ पृ०— ७७ तात्पर्य टीका— १/१/२ पृ०— ६६
- १२१— साख्य प्रवचन भाष्य पृ०— ७०
- १२२— नित्यशुद्धो नित्यबुद्धो नित्यमुक्तो निरुज्जन स्वप्रकाशो निराधार सर्ववस्तुषु ।।साख्यकारिका—२२ ।।
- १२३— विज्ञानमृत भाष्य पृ०— ३१ से ३४
- १२४— न्यायवैशेषिकोक्तज्ञानस्य परमार्थ भूमौ बाधित्वाच्य— साख्य प्रवचन भाष्य पृ०— ३
- १२५— पाठक डा० सच्चिदानन्द भारतीय दर्शनो मे जगत पृ०— १६२
- १२६— पाठक, डा० सच्चिदानन्द भारतीय दर्शनो मे जगत पृ०— १७२
- १२७— शास्त्रदीपिका, पृ०— १०२ यथा सदृश्यते तथा— श्लोकवार्तिक श्लोक—२६, पृ०— ५५२
- न कदाचिदनीदृश जगत्
- १२८— श्लोकवार्तिक पृ०— ३४
- १२९— प्रकरण पचिका (न्यायसिद्धि सहिता) पृ०— ७८ सर्वसिद्धान्त रहस्य
- १३०— जाति निर्णय, पृ०— ८६ शास्त्रीदीपिका, अभाव परिच्छेद पृ०— ८३
- १३१— शास्त्रदीपिका पृ०— ८०, प्रकरण पचिका पृ०—१८४ से १६५, शावरभाष्य, पृ०— २/१/५
- १३२— श्लोकवार्तिक, पृ०— ४४३, श्लोक— ३२ से ३३
- १३३— हिरियन्ना भारतीय दर्शन की रूपरेखा पृ०— ३२२
- १३४— श्लोकवार्तिक (आत्मवाद) शास्त्रदीपिका (आत्मवाद) प्रकरण पचिका, प्रकरण—८

- १३५— श्लोकवार्तिक श्लोक—७४ पृ०— ७०७
- १३६— ज्ञान सुखारि रूपेण परिणामित्वम्
- १३७— प्रकरण पचिका पृ०— १४८
- १३८— मानमेयोदय पृ०— १६२ से १६४ शास्त्रदीपिका— ५६ से ५७
- १३९— स्वर्ग कामो यजेत — न्यायमजरी— ५१४
- १४०— मीमासा न्यायप्रकाश पृ०— १६०
- १४१— श्लोक वार्तिक सबधाक्षेपपरिहार १०६ से १०७ शास्त्र दीपिक १२५ से १२८
- १४२— आत्यन्तिकवस्तु देहोच्छेदो मोक्ष
- १४३— शास्त्र दीपिका १२५ से १३१
- १४४— मानमेयोदय पृ०— ८७ से ८६
- १४५— प्रकरण पाचिका, पृ०— ४३ नयविवेक पृ०— ८६ से ६३ तत्ररहस्य पृ०—२ से ५
- १४६— शास्त्रदीपिका, ५८ रो ५६ , वार्तिक श्लोक २४२ रो २४६
- १४७— शर्मा री० डी० भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ०— २०३
- १४८— तत्त्वोद्योत पृ०—१६ न्यायामृत, ६५ से ६७
- १४९— न्यायामृत पृ०— ५५८
- १५०— मध्वसिद्धान्त सार पृ०— ६
- १५१— देवराज भारतीय दर्शन पृ०— ६२०
- १५२— हरेरिच्छाऽथना बलम्
- १५३— ब्रह्मसूत्र— १/४/२७ पर मध्य भाष्य
- १५४— न्यायसुधा, पृ०— ११३
- १५५— 'अणुर्ह्येष आत्माऽय वा ये ते सिनीत पुण्य चापुण्य चेति
श्रुतौ अणुत्व इत्यताऽविरोध इति —मध्वभाष्य
- १५६— तत्त्वप्रकाशिका, पृ०— १२१
- १५७— न्यायसुधा पृ०— २६६
- १५८— 'माहात्म्यज्ञानपूर्वकस्नेहो हि भक्ति'— तत्त्वप्रकाशिका अणुव्याख्यान—३/२/१

- १५६— तारतम्येन तिष्ठति गुणैरानन्दपूर्वकै — गध्वगीता भाष्य (मुक्तिवाद) पृ०—८२
- १६०— न्यायरूपा २६६
- १६१— सर्वार्थसिद्धि— ५६० श्रीभाष्य— २/१/६ श्रीभाष्य (टीका) विशिष्टान्तर्भाव एव ऐक्यम् पृ०— १३२
- १६२— चिदचिद्विशिष्ट ईश्वर
- १६३— वेदार्थ संग्रह पृ०— ३४
- १६४— वेदार्थ संग्रह, पृ०— ६७ से ६८
- १६५— श्रीभाष्य— २/१/६ श्रीभाष्य सूत्र— २/४ १४
- १६६— वेदार्थ संग्रह पृ०— १७
- १६७— वेदार्थ संग्रह पृ०— २२
- १६८— देवराज भारतीय दर्शन पृ०— ५६८ से ५६९
- १६९— वेदान्तसूत्र १/१/१२ पर भास्कर भाष्य, पृ०— २४ वेदान्त सूत्र १/१/२ पर श्रीभाष्य
वेदान्तपारिजात सौरभ विज्ञानमृतम् भाष्य
- १७०— ब्रह्मसूत्र (शाकर) भाष्य की चतु रूत्री
- १७१— विज्ञानमृतम् भाष्य पृ०— १३३, १३५ व १३७
- १७२— वेदान्तसूत्र १/१/१२ से १६ पर भास्कर भाष्य
- १७३— श्रीभाष्य— २/१/१५ ३/२/२१
- १७४— श्रीभाष्य (टीका) पृ०— १६८ से १६९
- १७५— माया तु प्रकृति विजात् (प्रकृति ही विधेय है) तत्त्वत्रय पृ०— ७६ ज्ञान विरोधत्वादविधा
- १७६— ब्रह्मसूत्र— १/४/८ पर श्रीभाष्य
- १७७— श्री भाष्य— १/४/६
- १७८— देवराज भारतीय दर्शन पृ०— ५७८ शर्मा भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन पृ०— ३०२
- १७९— अविद्यास्मितारागद्वेषाभिभिविनेश पञ्चक्लेशा ।।योग सूत्र— २/३।।
- १८०— विज्ञानमृतम् भाष्य, पृ०— ३१६
- १८१— एतेनाविद्या आत्मानिष्ठत्वमप्यपास्तम्, वि० भ० पृ०— ८४
- १८२— श्रीवास्तव, डा० सुरेशचन्द्र आर्चाय विज्ञानभिक्षु और भारतीय दर्शन में उनका स्थान, पृ०— २४२

- १८३- देवराज भारतीय दर्शन पृ०- ५७६ से ५८०
- १८४- श्रीभाष्य- १/१/५
- १८५- श्रीभाष्य- १/१/१
- १८६- सर्वार्थसिद्धि - १/१६
- १८७- अतो ज्ञातृत्वमेव जीवात्मन स्वरूपम् श्रीभाष्य - २/३/३१
- १८८- श्रीभाष्य - १/१/१
- १८९- वेदार्थ सग्रह पृ०- १
- १९०- स चायमात्माऽणु परिमाण श्रीभाष्य - २/३/३१
- १९१- श्रीभाष्य - २/३/३६
- १९२- श्रीभाष्य - २/३/१८
- १९३- श्रीभाष्य - ४/४/१६
- १९४- रामकृष्ण आर्चाय ब्रह्मसूत्रो के वैष्णवभाष्यो का तुलनात्मक अध्ययन, पृ०- २३६
- १९५- वेदात सूत्र- २/३/४२ पर अणुभाष्य
- १९६- ब्रह्मसूत्र भाष्य- १/२/७ विज्ञानमृतम् भाष्य पृ० - ३४३
- १९७- श्रीभाष्य - १/१/१
- १९८- स चानन्तमाय कल्पते सवा एष महानज आत्मा योऽयविज्ञानमय प्राणेषु
- १९९- विज्ञानमृतम् भाष्य- ३७४
- २००- श्रीभाष्य- ४/४/२
- २०१- श्रीभाष्य- मगलाचरण, वेदार्थ सग्रह पृ०- ४४
- २०२- श्रीभाष्य, पृ०- ८०

अध्याय सप्तम्

निष्कर्षात्मक अनुलेख :
शंकराचार्य कृत सांख्य दर्शन की
आलोचना और मूल्यांकन

दर्शन में माना जाता है कि जिसके प्रारम्भ और अन्त के सबध में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता है । किंतु भारतीय दर्शन का प्रारम्भिक रूप सांख्य दर्शन को कहा गया तो अन्तिम परिणति के रूप में अद्वैत दर्शन की रवीकृति प्राप्त हुई है । यही कारण है कि शंकराचार्य सांख्य दर्शन को अपना प्रधानमल्ल कहते हैं । इस प्रकार शंकराचार्य अन्य भारतीय दर्शनों की अपेक्षा सांख्य दर्शन की आलोचना में अधिक रुचि दिखाते हैं । यद्यपि सांख्य दर्शन शंकराचार्य के अद्वैतवाद, विवर्तवाद और ब्रह्मात्मैकत्ववाद की अपेक्षा द्वैतवाद परिणामवादी और आत्मसाक्षात्कर पर बल देता है । लेकिन इसकी साम्य निवेचना से स्पष्ट करते हैं कि सांख्य दर्शन की अन्तिम परिणति अद्वैतवाद है जो अपने छद्म रूप से निहित है ।

अद्वैतवाद में एकमात्र निरपेक्ष और अन्तिम सत्ता ब्रह्म को माना गया है यह शुद्ध सत्ता एव चैतन्य स्वरूप है तथा स्वतः निर्विकार है । ब्रह्म और आत्मा में अभेद है तथा जगत् का आधार ब्रह्म है । अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म के दो लक्षण माने गए हैं —

(i) स्वरूप लक्षण— सत्यज्ञानमनन्त ब्रह्म^१ यह निर्गुण ब्रह्म है यही परब्रह्म है ।

(ii) तटस्थ लक्षण^२— जगत्कर्ता जगत्पालक, जगत्संहारक आदि उसके कारण यह सगुण ब्रह्म है जिसे अपरब्रह्म कहा गया है । इसे ईश्वर भी कहते हैं, जो उपास्य है ।

ब्रह्म के यथार्थ अर्थात् स्वरूप लक्षण और औपाधिक अर्थात् तटस्थ लक्षण को स्पष्ट करने के लिए शंकराचार्य जादूगर और गडरिये का उदाहरण देते हैं ।^३ लेकिन शंकराचार्य ब्रह्म के वास्तविक रूप को उपनिषदों के समान नेति—नेति के द्वारा ही समझाते हैं । अतः वे मानते हैं कि ब्रह्म में यह गुण नहीं है वह गुण नहीं है । इसी तरह किसी गुण का उपास्यता तक का ब्रह्म में आरोप नहीं किया जाता है ।^४ इसी कारण अद्वैत वेदान्त में ब्रह्म को मूलतः निर्गुण माना गया है । अद्वैत वेदान्त में ब्रह्म को सजातीय विजातीय और स्वगत सभी भेदों से रहित माना गया है । वस्तुतः कर्तृत्व अर्थात् गुणत्व का स्वाभाविक गुण नहीं है । यह केवल ब्रह्म उपाधि मात्र है । अतः ब्रह्म केवल मायोपहित अर्थात् माया की उपाधि से युक्त है । वास्तव में सगुण ब्रह्म और निर्गुण ब्रह्म दोनों एक ही हैं । जैसे कि नाट्यशाला के भीतर जो आदमी है वही नाट्यशाला से बाहर जाने पर दूसरा आदमी नहीं हो जाता है ।

अद्वैत वेदान्त के अनुसार ब्रह्म से मायाशक्ति के द्वारा जगत् का क्रमिक विकास होता है अर्थात् सूक्ष्म से स्थूल की परिणति का आभास होता है। इस विकास क्रम में तीन अवस्थाएँ होती हैं - (i) अव्यक्त कारणावस्था यथा बीजावस्था (ii) सूक्ष्म परिणामावस्था यथा अकुरावस्था और (iii) स्थूल परिणामावस्था यथा वृक्षावस्था।^५ वारतव में अपरिणामी ब्रह्म में ये परिणाम या विकार नहीं हो सकते। ये सभी परिवर्तन या विकार माया ही के खेल हैं। यह माया या सृष्टि शक्ति पहले अव्यक्त रहती है तब सूक्ष्म विषयो में व्यक्त होती है उसके पश्चात् स्थूल विषयो में। इस प्रकार शंकराचार्य ब्रह्म की चार अवस्थाएँ मानते हैं जिसमें एक निर्गुण ब्रह्म की और शेष सगुण ब्रह्म की अवस्थाएँ हैं -

(i) परब्रह्म - शुद्ध सच्चिद् स्वरूप।

(ii) ईश्वर - अव्यक्त आत्मा का आश्रय होने के कारण ब्रह्म को सर्वशक्तिमान और सर्वज्ञ ईश्वर का कहा जाता है।

(iii) हिरण्यगर्भ - जब माया सूक्ष्म रूप से व्यक्त होती है। यहाँ ब्रह्म का अर्थ है सकल सूक्ष्म विषयो की रागिणी।

(iv) वैश्वानर - विराट रूप, जब माया स्थूलरूप में अर्थात् दृश्यमान विषयो में अभिव्यक्त होती है। तब ब्रह्म का अर्थ है, सभी स्थूल विषयो की समष्टि अर्थात् समस्त व्यक्त ससार।

लेकिन शंकराचार्य सृष्टि विकास के सम्बन्ध में उतना नहीं ध्यान देते हैं। जितना मूल तत्त्व ब्रह्म के प्रतिपादन या परिवर्तनशील विशेष विषयो के खण्डन में। उनके अनुसार सृष्टि-विकास की व्यवस्था केवल निम्न स्तर की दृष्टि से सत्य है। अद्वैत वेदान्त में जगत् सत् या असत् न होकर मिथ्या अर्थात् सत् में असत् की प्रतीति है। मायोपहित ब्रह्म रूप ईश्वर में जगत् की सृष्टि होती है। अतः ब्रह्म ज्ञान हो जाने पर नानात्व दूर हो जाता है। ऋग्वेद में भी माना गया है कि एक ही इन्द्रिय माया के प्रभाव से नाना रूपों में प्रकट होते हैं।^६ श्वेताश्वर उपनिषद् में भी ब्रह्म की माया को 'प्रकृति' कहा गया है।^७ माया को भावरूप अज्ञान है, जो अनादि है। ईश्वर के लिए सृष्टि केवल लीला मात्र है, ईश्वर स्वयं उस माया से मुग्ध नहीं होता।^८ शंकराचार्य यद्यपि स्वप्न के उदाहरण द्वारा जगत् के स्वरूप का उपादान करते हैं, तथापि वह बाधित स्वप्न ज्ञान और बाधक जाग्रत ज्ञान (व्यावहारिक जगत्) में बहुत अन्तर है इन दोनों के कारण रूप अज्ञान भी

भिन्न—भिन्न है।^{१६} प्रथम प्रकार का अनुभव यथा रवण या भ्रम व्यक्तिगत एव तात्कालिक अज्ञान से होता है जबकि द्वितीय प्रकार का अनुभव यथा जगतादि के नाना विषयो का प्रत्यक्ष सार्वजनिक और अपेक्षाकृत स्थायी अज्ञान से होता है। यहाँ प्रथम को अविद्या और द्वितीय को माया कहते हैं। माया में प्रतिफलित चिदानन्द सर्वज्ञ ईश्वर है और अविद्या में प्रतिबिम्बित चिदात्मा जीव है।^{१७} शंकराचार्य इसे अध्यास कहते हैं जिसका अर्थ है पूर्ववर्ती अनुभव का परवर्ती आधार में अवभासित होना अर्थात् हम अज्ञान के कारण पूर्वजन्मों में अनुभूत नाना विषयो का शुद्ध सत्ता या ब्रह्म में आरोप करते हैं। इसमें केवल अधिष्ठान का आवरण ही नहीं होता अपितु विक्षेप भी होता है। आवरण का अर्थ है यर्थाथ स्वरूप को ढकना और विक्षेप का अर्थ है उस पर दूसरी वस्तु का आरोप करना।^{१८}

संसार के परिवर्तनशील विशेष विषयो को शुद्ध सत् नहीं कहा जा सकता है क्योंकि वे विशेष विकारशील हैं। किंतु वे बध्यापुत्र के समान सर्वथा असत् अलीक या तुच्छ भी नहीं हैं। क्योंकि उनमें भी सत्ता है जो उनके रूप में आभासित हो रही है। अतः वे न तो सत् हैं न असत् यद्यपि वे 'रादरादनिर्वचनीय' हैं। यह रागरत विषय सारा ओर उनकी जननी माया या अविद्या भी सत् असत् से विलक्षण अनिर्वचनीय है। भ्रम के विषय में इनका मत अनिर्वचनीय ख्यातिवाद कहा जाता है, सत् और असत् को स्पष्ट करते हुए शंकराचार्य कहते हैं कि जिसकी वृत्ति सभी वस्तुओं में रहे, वह सत् है और जिसकी वृत्ति सभी वस्तुओं में नहीं रहे वह असत् है। इस प्रकार अनुवृत्ति सत् का लक्षण है और व्यभिचार असत् का।^{१९} जो प्रतीति बाधित हो जाती है वह कम सत्य मानी जाती है और जिस प्रतीति के द्वारा जो बाधित होती है वह आशिक सत् होती है। परन्तु इन सब बाध्य—बाधक प्रतीतियों के रहते हुए भी शुद्ध सत्ता या चैतन्य बाधित नहीं होता। यह सर्वव्यापी शुद्ध सत्ता की एक मात्र वस्तु है। जिसके बाधित होने की कल्पना भी नहीं की जा सकती। अतः यह ऐसी सत्ता है जो प्रत्येक देश—काल और अवस्था में अबाधित है।^{२०} शंकराचार्य सत्कार्यवाद से सहमत हैं कि कार्य पहले से ही अपने उपादान कारण में विद्यमान रहता है। कार्य कोई नई वस्तु नहीं है। लेकिन वे कार्य को कारण का वास्तविक विकार नहीं मानते, अपितु विकार को आभासित ही मानने से विवर्तवादी हैं। अतः वे जगत् को ब्रह्म का परिणाम नहीं विवर्त मानते हैं। अतः यहाँ जगत् की आभासिक सत्ता है।^{२१} लेकिन ऐसा नहीं कि यहाँ जगत् की सत्ता

नहीं मानी गयी है। शकराचार्य सत्ता की तीन कोटियों^{१५} मानते हैं —

(i) पारमार्थिक सत्ता — शुद्ध सत्ता जो सभी प्रतीतियों में प्रकट होती है और जो न बाधित होती है न जिसको बाधित होने की कल्पना ही हो सकती है।

(ii) व्यावहारिक सत्ता — वे विषय जो रवाभाविक जाग्रत अवस्था में प्रकट होते हैं और जो हमारे दैनिक जीवन और व्यवहार के विषय हैं। परन्तु जो तार्किक दृष्टि में विरोधात्मक है या बाधित होने की संभावना रहने के कारण सम्पूर्णतः सत्य नहीं कहे जा सकते।

(iii) प्रातिभासित सत्ता — वे विषय जो क्षण भर के लिए प्रकट होते हैं, जैसे स्वप्न या भ्रम किन्तु रवाभाविक जाग्रत अवस्था के अनुभवों से बाधित होते हैं। जगत की सत्ता पर बल देते हुए शकराचार्य कहते हैं कि जैसे कारण रूपी भ्रम की सत्ता त्रिकाल में रहती है वैसे ही त्रिकाल में सत्त्व नहीं खोती क्योंकि कारण कार्य अभिन्न है^{१६} पुनश्च नाना रूपात्मक विषय सत्ता रूपेण सत्य है किन्तु अपने विशेष रूप में असत् है।^{१७}

शकराचार्य की माया का प्रयोग ब्रह्म सूत्र में एक बार हुआ है जिसका अर्थ परमेश्वर की शक्ति अविद्या इन्द्रजाल और मिथ्यात्व लिया गया है। ब्रह्मसूत्रभाष्य में माया शब्द का अर्थ मिथ्यात्व माना गया है। शकराचार्य ने ईश्वर को मायावी और जगत को माया कहा है। अद्वैत वेदान्त शुद्ध सत्त्व प्रधान उपहित चैतन्य को ईश्वर मानता है तथा उपाधिभूत माया को जगत का उपादान कारण मानते हैं।^{१८} शकराचार्य प्रकृति सिद्धांत की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हुए माया को प्रकृति का ही पर्याय मानते हैं।^{१९} शकराचार्य की माया रूपी प्रकृति भी सत्त्व, रज और तम गुणों से युक्त है। परन्तु यह सांख्य की प्रकृति जो निरपेक्ष और स्वतन्त्र है, नहीं है। शकराचार्य की प्रकृति ईश्वर की माया है जो उसी पर सदैव आश्रित रहती है।^{२०} शकराचार्य सांख्य के प्रधानकारणवाद का खण्डन करते हैं। उनके अनुसार अचेतन जड़ प्रकृति समस्त जगत का उपादान कारण नहीं हो सकती। इस जगत का उपादान कारण नित्य कूटस्थ अपरिणामी ब्रह्म ही होगा। ब्रह्म चेतन है, वही इस जगत का कारण है। प्रकृति जगत का कारण है क्योंकि वह श्रुत्वादि के द्वारा सिद्ध नहीं है। श्रुति में कारण को ईक्षण करने वाला कहा गया है। इस प्रकार आरम्भ में केवल आत्मा ही था अन्य कोई वस्तु नहीं थी। उसने ईक्षण किया कि मैं लोको की रचना करूँ और तब समस्त सृष्टि की रचना की। इस प्रकार श्रुति ईक्षणपूर्वक कर्त्ता का

समर्थन करती है।^{११} अचेतन प्रधान को जगत का उपादान कारण मानना तो श्रुति सम्मत नहीं है क्योंकि प्रकृति के जड होने से ईक्षण कर्तृत्व नहीं है।

ब्रह्म में माया द्वारा ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति दोनों है।^{१२} यदि साख्य मतानुसार प्रकृति को जगत का कारण मान लें तो उक्त दोनों बातें असंगत हो जायेगी। जबकि श्रुति सत् शब्द से ब्रह्म का निर्देश करती है।^{१३} प्रकृति सर्वज्ञ भी नहीं है साख्य मतावलम्बियों का कथन है कि सत्त्वगुण के धर्मरूप ज्ञान से प्रकृति सर्वज्ञ है। लेकिन यह मत ठीक नहीं है। क्योंकि प्रकृति की साम्यावस्था में गुणों की समता रहती है। अतः सत्त्व गुण का धर्म रूप ज्ञान नहीं हो सकता। सर्वज्ञान की शक्ति होने के कारण भी प्रकृति में सर्वज्ञत्व सिद्ध नहीं है क्योंकि यदि गुणों की समता होने पर भी सत्त्व में रहने वाली ज्ञानशक्ति के आधार पर प्रकृति को सर्वज्ञ मान ले तो रजोगुण और तमोगुण में रहने वाली ज्ञान प्रतिबधक शक्ति के आधार पर उसे अल्पज्ञ भी मानना पड़ेगा।^{१४} प्रकृति में सत्त्व के उत्कर्ष से सर्वज्ञता हो शक्ति है। यह कहना ठीक नहीं क्योंकि साक्षी के बिना केवल सत्त्व गुण की वृत्ति ज्ञान नहीं हो सकती। क्योंकि वह जड है साक्षी चेतन से प्रतिबिम्बित चित्तवृत्ति को ज्ञान कहा जाता है और उसी से वस्तु का ज्ञान होता है। अचेतन प्रकृति भी साक्षी नहीं अतः प्रकृति में सर्वज्ञत्व असम्भव है।^{१५} जैसे लोहे के गोले आदि में अग्नि से दहन शक्ति प्राप्त होती है। उसी प्रकार प्रकृति में ईक्षण-शक्ति साक्षी से प्राप्त होती है, ऐसा मान लेने पर प्रकृति को ईक्षण-शक्ति जिससे प्राप्त होती है वही मुख्य ब्रह्म जगत का कारण है।^{१६} ज्ञान के नित्य होने के कारण उसमें अल्पज्ञता दोष नहीं है। कार्यानुकूल ज्ञान वाला ही कर्ता है। अतः ईक्षण के अनुकूल नित्य ज्ञान वाला होने से वह कर्ता है। निष्कर्षतः मायायुक्त व शरीररहित सर्वज्ञब्रह्म ही जन्य ईक्षण का कर्ता है।^{१७} प्रकृति ईक्षण कर्ता न होने से जगत का उपादान कारण नहीं है। श्रुति द्वारा भी यह सिद्ध नहीं होता है कि गृत्तिका आदि की तरह अनेक स्वरूप होने से प्रकृति जगत का कारण हो सकती है और एकाकी ब्रह्म जगत का कारण नहीं हो सकता।^{१८}

इक्षापूर्वक कर्तृत्व कुम्हार आदि निमित्त कारणों में ही देखा जाता है व्यवहार में देखा गया है कि क्रिया में फल की सिद्धि के पूर्व अनेक कारण रहते हैं और ईश्वरत्व प्रसिद्धि इन दोनों

से ही ब्रह्म जगत का निमित्त कारण है। यह कार्य रूप जगत अवयवयुक्त अचेतन और अशुद्ध है। उसका कारण भी वैसा होना चाहिए क्योंकि कारण और कार्य समान देखे जाते हैं।^{३६} श्रुति में भी ब्रह्म को निष्फल और निष्क्रिय माना गया है।^{३७} अतः ब्रह्म को जगत का निमित्तोपादान कारण ही मानना चाहिए न कि केवल निमित्त कारण। उभय कारण मानने से श्रुति प्रतिपादित प्रतिज्ञा और दृष्टांत बाधित नहीं होते।^{३८} कार्य उपादान कारण से अभिन्न होता है न कि निमित्त कारण से कार्य अभिन्न होता है।^{३९} अतः प्रतिज्ञा और दृष्टांत के अनुरोध से ब्रह्म ही उपादान कारण है प्रकृति नहीं। यह जगत सुख दुःख मोहात्मक इसका कारण भी वैसा है। जैसे घट मृत्तिका से उत्पन्न होकर मृत्तिका से अचित् है। इस अनुमान से भी प्रकृति जगत का उपादान कारण नहीं हो सकता। क्योंकि जड़ प्रकृति से इस विविध जगत की उत्पत्ति नहीं हो सकती।^{४०} क्योंकि यह विविध कार्य जगत चेतन से अधिष्ठित अचेतन प्रकृतिवाला है। अतः चेतन अधिष्ठित के बिना अचेतन में प्रवृत्ति सम्भव नहीं है।^{४१} अचेतन प्रधान की साम्यावस्था की प्रच्युतिरूप प्रवृत्ति चेतन के बिना उत्पन्न नहीं हो सकती। इसलिए भी प्रधान जगत का कारण नहीं हो सकता।^{४२} जैसे—मृत्तिका अथवा रथादि रवय अचेतन होते हुए भी चेतन कुलाल अथवा अश्वादि से अधिष्ठित होकर भी प्रवृत्ति वाले देखे जाते हैं। अतः इस हेतु से भी अचेतन प्रधान जगत का कारण सिद्ध नहीं होता।^{४३} अयरकान्तमणि रवय प्रकृति रहित होते हुए भी लौह का प्रवर्तक होता है अथवा जैसे रूप आदि विषय भी रवय प्रवृत्ति रहित होते हुए भी चक्षु आदि के प्रवर्तक होते हैं। वैसे ही प्रवृत्ति होते हुआ भी ईश्वर सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान सबको प्रवृत्त करता है।^{४४} वेदान्त मत में नान्योऽतोऽस्मिन् दृष्टा^{४५} इत्यादि श्रुतियों के आधार पर चेतन से अतिरिक्त कुछ भी नहीं तब प्रवर्त्य के न होने से चेतन ब्रह्म में प्रवर्तक कैसे हो सकते हैं ? इस शका का उत्तर देते हुए कहते हैं कि अविद्या से चेतन में कल्पित द्वेष से प्रवर्त्य और प्रवर्तक भाव आदि सब उत्पन्न होता है। अतः माया प्रवर्त्य है और सर्वज्ञ ईश्वर प्रवर्तक है। इस प्रकार सर्वज्ञ कारण में प्रवृत्ति मानना सम्भव है अचेतन कारणों में नहीं।^{४६} पूर्वपक्षी ने उदाहरण देते हुए कहा था कि जैसे दूध बछड़े के पोषण के लिए स्वयं प्रवृत्त होता है और जल रवय बढ़ता है। वैसे प्रधान रवय प्रवृत्त होता है। आचार्य शंकर इसका खण्डन करते हैं कि चेतन के कारण दूध और जल में प्रवृत्ति हैं। सांख्य के मत में साम्य से अवस्थित हुए तीन गुण हैं ये तीन गुण ही प्रकृति हैं। पुरुष के उदासीन और

असग होने से वह न तो निवर्तक है न प्रवर्तक। इसीलिए प्रकृति अनपेक्ष है। अनपेक्ष होने के कारण प्रकृति कभी महदादि आकार से परिणित होगा और कभी नहीं होगा यह सब अयुक्त है। ईश्वर सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् है और सर्वज्ञ होने के कारण उसे प्रवर्तक या निवर्तक होने में कोई विरोध नहीं है।^{४०} जैसे कि साख्य मत में तृण पल्लव उदक आदि अन्य निमित्त की अपेक्षा किए बिना रवभाव से ही क्षीर सागर आदि रूप में परिणत होते हैं। उसी प्रकार प्रकृति भी महदादि रूप में परिणत हो जायेगी। आचार्य शंकर इसका खण्डन करते हुए कहते हैं कि यदि तृणादि स्वाभाविक रूप में परिणत होते हैं तो हम प्रकृति का रवाभाविक परिणाम मान लेते हैं। लेकिन तृणादि रवाभावत ही परिणाम को नहीं प्राप्त होते। उन्हें भी अन्य निमित्त की अपेक्षा होती है। क्योंकि गाय द्वारा खाया गया तृण ही दूध में परिवर्तित होता है। बैल आदि द्वारा खाया गया तृण क्षीर आदि में परिवर्तित नहीं होता। इसलिए तृणादि के समान प्रकृति का परिणाम स्वाभाविक नहीं है।^{४१} प्रकृति की स्वाभाविक प्रवृत्ति मानने पर उसे किसी अन्य निमित्त की अपेक्षा नहीं है। उसी प्रकार उसे किसी प्रयोजन की भी अपेक्षा नहीं होगी। ऐसा मानने पर साख्य की इस बात का खण्डन हो जायेगा कि पुरुष के भोग तथा मोक्ष रूप अर्थ के लिए प्रकृति प्रवृत्त होती है।^{४२} प्रकृति निमित्त की अपेक्षा नहीं रखता है। परन्तु प्रयोजन की अपेक्षा रखता है, ऐसा है तो भोग और मोक्ष अथवा दोनों ही प्रवृत्ति के प्रयोजन हैं। यदि भोग प्रवृत्ति का प्रयोजन है तो सुख आदि आधान अतिशय से रहित पुरुष का भोग किस प्रकार हो सकता है। यदि मोक्ष को प्रवृत्ति का प्रयोजन मान ले, तो प्रवृत्ति से पूर्व भी मोक्ष के सिद्ध होने से प्रवृत्ति निष्फल होगी और शब्दादि की अनुपलब्धि का प्रसंग हो जायेगा। यदि भोग और मोक्ष दोनों की प्रवृत्ति का प्रयोजन माने तो भोग्य के योग्य तन्मात्राओं के अनन्त होने से मोक्ष के अभाव का प्रसंग हो जायेगा।^{४३}

साख्य मत में जैसे उत्सुकता की निवृत्ति के लिए क्रियाओं में प्रवृत्ति होते हैं, वैसे ही पुरुष के मोक्ष के लिए प्रकृति प्रवृत्त होती है।^{४४} लेकिन यह मत ठीक नहीं है क्योंकि इस प्रकार की उत्सुकता अचेतन प्रकृति एवं निर्मल चेतन पुरुष में संभव नहीं है।^{४५} अध और पगु पुरुष के समान अथवा लौह-चुम्बक के समान पुरुष प्रकृति का प्रवर्तक है। ऐसा मानने पर भी समस्या समाप्त नहीं होती। क्योंकि साख्य मत में प्रकृति की स्वतन्त्र रूप से प्रवृत्ति स्वीकार की गई है। यहाँ पुरुष को प्रवर्तक नहीं क्योंकि उदासीन पुरुष प्रकृति को प्रवृत्त कैसे करेगा। पगु पुरुष भी

अध पुरुष को वाणी आदि से प्रवृत्त करता है। लेकिन साख्य का पुरुष निर्गुण निर्विकार और निष्क्रिय है। अतः उसमें किसी भी प्रकार की कोई प्रवृत्तिजनक व्यवहार नहीं होगा।^{४६} अयस्ककातमणि के रागान रान्निधि गात्र रो भी प्रवृत्त नहीं मानी जा सकती। क्योंकि सन्निधि के नित्य होने से प्रवृत्ति भी नित्य होगी और अयस्ककातमणि की अनित्य सन्निधि होने से उसका अपना व्यवहार अनित्य होगा। अतः यह मत भी उचित नहीं है।^{४७} इस प्रकार प्रकृति को अचेतन और पुरुष को उदासीन होने के कारण दोनों का सम्बन्ध कराने वाले तीसरे के अभाव होने से सम्बन्ध की अनुत्पत्ति होगी। यदि योग्यता निमित्तक सम्बन्ध मान ले तो भी योग्यता के नित्य होने से मोक्षाभाव का प्रसंग होगा।^{४८} गुणों के अगागीभाव की अनुत्पत्ति होने से भी प्रकृति की प्रवृत्ति नहीं हो सकती। क्योंकि सत्त्व रजस और तमस इन तीनों गुणों की साम्यावस्था ही प्रकृति है। उस अवस्था में एक दूसरे के स्वरूप की अपेक्षा से रहित सत्त्वादि गुणों के अपने-अपने स्वरूप नाश होने के भय से परस्पर के प्रति अगागीभाव नहीं हो सकता और क्षोभ उत्पन्न करने वाले किसी बाह्य पदार्थ के न होने से गुणों की विषमता नित्य महदादि की उत्पत्ति नहीं होगी।^{४९}

आचार्य शंकर के अनुसार साख्यविद् यह कहते हैं कि हम गुणों को निरपेक्ष स्वभाव तथा कूटस्थ नहीं मानते, क्योंकि ऐसा स्वीकार करने का कोई प्रमाण नहीं मिलता। कार्य के अनुसार गुणों का स्वाभाव स्वीकार किया जाता है। गुणों का स्वाभाव चलायमान है इसलिए साम्यावस्था में भी गुण वैषम्य प्राप्ति के योग्य ही रहते हैं। लेकिन ऐसा मानने पर भी प्रकृति में ज्ञानशक्ति का अभाव रहता है। ज्ञानशक्ति का अभाव होने से रचना अनुत्पत्ति आदि दोष ज्यों का त्यों रहेगे। यदि ज्ञानशक्ति को मान ले तो साख्य का यह सिद्धांत खण्डित हो जाता है क्योंकि एक चेतन अनेक प्रपञ्च रूप जगत् का उपादान कारण है। इससे ब्रह्मवाद उपस्थित हो जाता है। वैषम्य प्राप्ति के योग्य भी गुण साम्यावस्था में निमित्त न होने से वैषम्य को नहीं प्राप्त होते। यदि प्राप्त होते हैं तो निमित्त का अभाव होने से रादैव विषमता पायी जायेगी। इस प्रकार दोष दूर नहीं हो पायेगा।^{५०}

शंकराचार्य भी सत्कार्यवादी हैं। जिसके अनुसार कार्य पहले से ही अपने उपादान कारण में विद्यमान रहता है। इस प्रकार कार्य कोई नई वस्तु नहीं है। लेकिन शंकराचार्य साख्य की

भौति परिणामवादी जिसमे कार्य को कारण का वारतविक विकार मान लिया गया है नहीं है। शकराचार्य के मत मे कार्य अपने कारण का अभासिक विकार है जैसे ररसी का सॉप के रूप में दिखाई देना।^{५१} विवर्तवाद के पक्ष मे शकराचार्य की युक्तियों ओर उनकी माया अविद्या तथा अध्यात्म विषयक सिद्धांत ये सब अद्वैतवाद के प्रमुख यौक्तिक आधार है। कार्य कारण से भिन्न वरतु नहीं है। मिट्टी का बर्तन मिट्टी के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। अतः ये मानना उचित नहीं है कि कार्य एक नई वरतु है जो पहले अपने कारण मे नहीं थी। तत्त्वतः कार्य सदैव अपने उपादान कारण में विद्यमान रहता है। निमित्त कारण की क्रिया से किसी नये द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती। केवल उस द्रव्य के निहित रूप की अभिव्यक्ति मात्र हो जाती है। अतः कार्य को अपने कारण से अनन्य और उसमें पूर्व से विद्यमान मानना चाहिए।^{५२} इस प्रकार कार्य कारण की अवस्था मात्र है।^{५३} साख्य के परिणामवाद के विरुद्ध शकराचार्य का मत है कि यदि उपादान कारण मे वारतविक विकार मान लें तो इसका अर्थ होगा जो आकार असत् था वह सत् हो जाता है। इससे रवय सत्कार्यवाद खण्डित हो जाता है। शकराचार्य प्रत्यक्ष को अस्वीकार नहीं करते केवल उराका यथार्थ तत्त्व क्या है उरी का अनुसंधान करते हैं। साख्य का वारतविक परिवर्तन तभी मान्य होगा। जब आकार की अपनी अलग सत्ता हो, परन्तु सूक्ष्म विवेचन से स्पष्ट है कि आकार उपादान (द्रव्य) की एक अवस्था मात्र है जो उराओ अविच्छेद्य है। अतः आकार की जो कुछ सत्ता है, वो द्रव्य या वस्तु को लेकर है। क्योंकि आकरिमक परिवर्तन होने पर भी कोई वरतु वही कही जाती है। जैसे देवदत्त सोते उठते या बैठते हुए भी देवदत्त ही कहा जाता है।^{५४} यदि आकार ओर किराी गुण की द्रव्य ओ पृथक् रात्ता गान लें तो गुण ओर द्रव्य मे बिना किसी वरतु की सहायता से सम्बन्ध स्थापित हो सकता है। अब यदि तीसरी वस्तु की कल्पना करते हैं तो उसका पहली और दूसरी वरतु से सम्बन्ध जोडने के लिए चौथी और पाँचवी वस्तु की भी कल्पना करनी पडेगी। इस तरह अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायेगा। इस प्रकार गुण और उसके द्रव्य मे पार्थक्य की कल्पना करना अयुक्ति सगत है। अतः आकार द्रव्य से भिन्न सत्ता नहीं है।^{५५} यहाँ साख्य द्रव्य और गुण के एक ही यथार्थता सम्पन्न मानता है जबकि अद्वैत वेदान्त द्रव्य के विचार को अतार्किक मानता है तथा समझता है कि यह केवल विचार का एक प्रकार है।^{५६}

जब कोई कार्य उत्पन्न होता है तो द्रव्य मे विकार उत्पन्न नहीं होता है। कारण कार्य

का सम्बन्ध वास्तविक परिवर्तन को इंगित नहीं करता। यद्यपि जो भी परिवर्तन होता है वो कारण के द्वारा ही संभव है। आकाश नीला नहीं है फिर भी नीला दिखाई देता है। इस प्रकार सूर्य में गति नहीं है फिर भी गति दिखाई देती है। इस प्रकार प्रत्यक्ष किन्तु असत्य घटना को आभास कहते हैं। जो वास्तविक सत्ता नहीं होती। अतः सभी विकार आभास मात्र हैं यही विवर्तवाद है।^{५७} इस मिथ्या कल्पना का कारण अविद्या अथवा माया है जो असत् में सत् का आभास कराती है। इसी का प्रभाव है कि ब्रह्म में जगत् का अध्यास होता है। यद्यपि इससे ब्रह्म में किसी भी प्रकार का विकार नहीं आता है। एकमात्र ब्रह्म ही वह सत्ता है जो सभी द्रव्य नामधारी पदार्थ के विकार का आधार है और सभी विषयों में एक-सा बना रहता है।^{५८} शंकराचार्य के अनुसार उपादान कारण का सदृश कार्य परिणाम कहलाता है और विषय कार्य विवर्त। यह सादृश्य और विषमता सत्ता की श्रेणी या प्रकार में होती है। दही दूध का परिणाम है और सर्प रस्सी का विवर्त दही और दूध की सत्ता एक प्रकार की है सर्प और रस्सी की दो प्रकार की सर्प की सत्ता केवल कल्पना में है, देश और काल में नहीं।^{५९} गीताभाष्य^{६०} में माया को 'त्रिगुणात्मिक अविद्यालक्षणा प्रकृति' कहा गया है जो सचराचर जगत् को उत्पन्न करती है।^{६१} किन्तु एक बात स्पष्ट है कि माया का आश्रय परमेश्वर को माना है, ब्रह्म को नहीं। इस प्रकार माया से संयुक्त परमेश्वर ही जगत् का स्रष्टा है।

प्रायः बाह्य विषयों को अचेतन और अपने मन की आभ्यातरिक वृत्तियों को चेतन माना जाता है। परन्तु वहाँ मन की वृत्ति का अस्तित्व स्वयंप्रकाश है। वही बाह्य सत्ता का अस्तित्व भी स्वयं अपने को प्रकाशित करता है। इस प्रकार प्रकाश की शक्ति बाह्य और आभ्यातरिक दोनों पदार्थों में पायी जाती है। अतः दोनों पदार्थों में जो अनुगत सामान्य तत्त्व सत्ता है वह स्वयं प्रकाशक है। जो असत् यथा बन्ध्या पुत्र है वह क्षण भर के लिए भी अपने को प्रकट नहीं करता है। इस प्रकार सत्ता रूप ब्रह्म स्वयंप्रकाश चैतन्य स्वरूप है।^{६२} प्रत्येक भाव या विचार का विषय सत्य नहीं होता तो भी वह विचार अवगति के रूप में तो अवश्य ही सत् (सत्ता) है।^{६३} सुषुप्तावास्था या मूर्च्छावस्था निर्विषयक होने पर भी सत् होती है।^{६४} इस प्रकार सत्ता एक अव्यभिचारी वस्तु है, जो बाह्य और आभ्यातरिक सभी अवस्थाओं में अनुगत रहती है।^{६५} अतः सत्ता मूल द्रव्य अर्थात् उपादान कारण है। सभी बाह्य विषय और आभ्यातरिक वृत्तियाँ इसी सत्ता

के नाना रूप हैं। शुद्ध सत्ता जो समस्त ससार का मूल कारण है, नाना रूपों में प्रकट होने पर भी रवय निराकार है भिन्न—भिन्न भागों में होने पर भी यथार्थतः निरवयव है। सात विषयों में भारागान होने पर भी वस्तुतः अनन्त है यह सत्ता ब्रह्म ही है।^{६६}

यदि सांख्य के प्रकृति और पुरुष की परस्पर निरपेक्षता और वैपरीत्य गुण को स्वीकार कर लें जैसा की सांख्यामत है तो प्रकृति से विकास की व्याख्या करना सम्भव नहीं है। क्योंकि तब यह स्पष्ट नहीं कह सकते हैं कैसे एक निर्देशक चैतन्य के बिना प्रकृति अपनी अन्तर्निहित सम्भावनाओं को अभिव्यक्ति करती है जैसा कि सांख्य रवय मत देता है कि जब तक कोई बुद्धि सम्पन्न तत्त्व उपस्थित नहीं होता है किसी प्रकार की क्रियाशीलता ही सम्भव नहीं है। अतः शंकराचार्य के अनुसार सांख्य मत में प्रकृति का स्वरूप तीनों गुणों की साम्यावस्था है। फिर प्रकृति से भिन्न कोई ऐसा तत्त्व नहीं है जो प्रकृति को क्रियाशील होने के लिए बाध्य करे अथवा इसे रोके। क्योंकि पुरुष उदासीन और निष्क्रिय है तथा प्रकृति किसी सबध विशेष में स्थित नहीं है, तब यह समझना सम्भव नहीं है कि कैसे कभी प्रकृति महदादि को व्यक्त करती है और कभी नहीं करती है।^{६७} इसी प्रकार सांख्य का यह मत भी सगत पूर्ण नहीं है कि प्रकृति से महदादि का विकास वैसे ही होता जैसे घास दूध में रूपांतरित हो जाता है। क्योंकि घास को दूध में रूपांतरित होने के लिए अन्य कारणों की आवश्यकता होती है जो गाय के अदर ही उपलब्ध होती है बैल में नहीं।^{६८} पुरुष और प्रकृति का ऐसा कोई सामान्य उद्देश्य नहीं है जिसके लिए वे परस्पर सहयोग की अपेक्षा करें। अचेतन प्रकृति को दुःख नहीं हो सकता और उदासीन पुरुष दुःख का अनुभाव नहीं कर सकता। तब दोनों ससार के उद्धार के लिए कार्य कर सकते हैं। इसका उत्तर तब नहीं दिया जा सकता जब तक सांख्य एक उच्चतर एक को स्वीकार नहीं करता। आचार्य विज्ञानभिक्षु जो ईश्वरवादी हैं पुरुष और प्रकृति के संयुक्त कर्म की व्याख्या करने में समर्थ हैं।^{६९}

शंकराचार्य विशुद्ध अद्वैतवादी हैं। अतः ब्रह्म और आत्मा में अभेद है। उनके अनुसार एक विषय का दूसरे विषय में भेद—ज्ञाता ज्ञेय का भेद तथा जीव और ईश्वर का भेद ये सब माया की सृष्टि हैं। यहाँ तत्त्वमसि वाक्य का अर्थ है जीवत्मा और ब्रह्म का अभेद सम्बन्ध। 'त्वम्' का

अर्थ शरीर की उपाधि से युक्त प्रत्यक्ष जीव विशेष और तत् का अर्थ परोक्ष परमतत्त्व पर ब्रह्म का बोध। अतः यहाँ त्वम् से जीव का अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य और तत् से परोक्ष तत्त्व का अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य रागज्ञाना चाहिए। इसी तादात्म्य अहब्रह्मास्मि का ज्ञान करना ही तत्त्वमसि' वाक्य का उद्देश्य है।^{७०} इन्द्रियो के द्वारा जो स्थूल शरीर दिखायी पड़ता है उनके भीतर एक सूक्ष्म शरीर होता है जो अतः करण प्राण और इन्द्रियो का समूह है। अनादि अविधा के कारण आत्मा भ्रमवश अपने को स्थूल या सूक्ष्म शरीर समझ लेता है। यह बधन है ऐसा अहकार (मै) भाव की उत्पत्ति के कारण होता है। जबकि यथार्थ में आत्मा शुद्ध चैतन्य और आनन्द स्वरूप है।^{७१} शंकराचार्य आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए युक्ति देने की आवश्यकता नहीं समझते। उनका मत है कि आत्मा प्रत्येक जीव में रवत प्रकाश है प्रत्येक व्यक्ति अनुभव करता है कि मैं हूँ मैं नहीं हूँ' ऐसा कोई अनुभव नहीं करता है।^{७२}

जो किसी वस्तु की सभी अवस्थाओं में विद्यमान रहे वही उसका यथार्थ तत्त्व या असली सत्ता है।^{७३} इस दृष्टि से शरीर इन्द्रिय अतः करण आदि में जिस तत्त्व के कारण आत्मा उससे अपना अभेद सबध मानता है, वह ज्ञान है। आत्मा चाहे जिस रूप में प्रकट हो ज्ञान ही उसका असली धर्म है। यह कोई विशेष विषयक ज्ञान नहीं बल्कि शुद्ध सामान्य चैतन्य है। मेरा शरीर मेरी इन्द्रियाँ मेरा अतः करण आदि शब्दों के व्यवहार से स्पष्ट है कि आत्मा अपने को शरीर, इन्द्रिय और अतः करण आदि से पृथक् कर इन्हे अपने से भिन्न ब्रह्म पदार्थ समझ सकता है। अतः ये आत्मा के यथार्थ स्वरूप नहीं है। यही नहीं जाग्रत, रवण और सुषुप्ति में भी आत्मा का सारभूत चैतन्य, इन तीनों अवस्थाओं में वर्तमान रहता है। प्रत्येक जीव में जीव और साक्षी दोनों होते हैं। साक्षी उदारीन अर्थात् अनासक्त द्रष्टा और ज्ञाता है। जबकि जीव आसक्त, भोक्ता और कर्ता है। साक्षी ज्ञान सुषुप्ति में भी बना रहता है वह नित्य अखण्ड और निर्विकार है। जबकि जीववृत्ति ज्ञान ज्ञाता और ज्ञेय के सबध से उत्पन्न होता है। साक्षी अन्तःकरण भोग होता है जबकि जीव अन्तःकरण विशिष्ट होता है।^{७४} आत्मा का यथार्थ स्वरूप निर्विषयक ज्ञान या शुद्ध चैतन्य है। शुद्ध चैतन्य आनन्द स्वरूप है।^{७५} उपाधि सहित शुद्ध सत्ता जीव और जगत दोनों के समान है। चैतन्य दोनों में विद्यमान रहता है, जीव में व्यक्त रूप से और बाह्य जगत में अव्यक्त रूप से। अतः जीव और जगत दोनों में एक ही तत्त्व है यदि जगत और जीव को एक ही सामान्य

गया है—

(i) जीवन्मुक्ति^{७६}— इस अवस्था में प्रारब्ध कर्मों के फल के रूप में शरीर शेष रहता है परन्तु गुक्तात्मा अपने को शरीर नहीं समझता और जगत के सभी प्रपञ्च को भी जान लेता है। यही कारण है कि जीव तत्त्व मोक्ष महावाक्य के द्वारा ब्रह्मात्मैकत्व को जानकर अहं ब्रह्म के रूप में आत्म-साक्षात्कर करता है। अतः वह जगत के बन्धन से मुक्त हो जाता है।

(ii) विदेहमुक्ति— इस अवस्था में जीव का शरीर भी नष्ट हो जाता है। क्योंकि प्रारब्ध कार्य के फल का भोग हो जाने पर शरीर स्वतः नष्ट हो जाता है। इस प्रकार जीव ब्रह्म में लीन हो जाता है शंकराचार्य सायुज्य मोक्ष को मानते हैं।^{७७}

इस प्रकार अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म और आत्मा की एकता को स्वीकार करते हैं। अतः मोक्ष को आनन्दस्वरूप मानते हैं जो ब्रह्मानुभूति ही है।

आचार्य वाचस्पति मिश्र के मत में अज्ञान का आश्रय जीव है और उसका विषय ब्रह्म लेकिन संक्षेप-शारीरिक आचार्य मिश्र के मत का खण्डन करता है। जिसके अनुसार^{७८} अज्ञान जीव के पहले की वस्तु है और जीव का कारण है। अज्ञान पूर्व सिद्ध है, जीव बाद में आता है इसलिए जीव अज्ञान का न आश्रय हो सकता है न विषय। इसी प्रकार जड तत्त्व भी अज्ञान का आश्रय नहीं हो सकता क्योंकि जड जगत भी जीव की तरह अज्ञान से उत्पन्न होता है। कार्य अपने कारण का आश्रय या विषय कभी नहीं बन सकता। जिसे जीवात्मा कहते हैं। वह लौकिक और वैदिक व्यवहारों का अधिष्ठाता होता है। अतः उसे साक्षी नहीं कह सकते। जीव चिदाभासविशिष्ट अहंकार रूप है यह जीव साक्षी चैतन्य में अध्यस्त है अर्थात् साक्षी चैतन्य जीव के अभ्यास का अधिष्ठान है। सुषुप्ति की अवस्था में अहंकार आदि का अभाव रहता है किन्तु उस दशा में भी साक्षी चैतन्य प्रकाशमान रहता है। अतः अन्तःकरणविशिष्ट को जीव (प्रमाता)^{७९} तथा अन्तःकरण की उपाधि से युक्त को साक्षी कहते हैं। सांख्य और वेदान्त दोनों आत्मा के बन्धन को वास्तविक नहीं मानते हैं। शंकराचार्य इसे अध्यास रूप मानते हैं। सांख्य मत में पुरुष और बुद्धि एकता को आनुभविक पुरुष से अलग मानते हुए आनुभविक पुरुष (जीवात्मा) कहा गया है। इस प्रकार साहचर्य के कारण आनुभविक पुरुष के दो तत्त्वों में से प्रत्येक पूरी तरह से रूपांतरित

दिखायी देता है। जड—बुद्धि चेतन जैसी हो जाती और निष्क्रिय पुरुष सक्रिय जैसा हो जाता है।^{१३} चेतन तत्त्व के स्वरूप के सबध में अद्वैत वेदान्त का मत लगभग वही है जो सांख्य का है। लेकिन अद्वैत वेदान्त सांख्य की तरह यह नहीं मानता कि यह जो भौतिक उपकरण इसकी अभिव्यक्ति में गूढ़ तरीके से सहायक है। उससे यह परमार्थतः भिन्न है क्योंकि अद्वैत के अनुसार इस उपकरण का भी अन्तिम मूल ब्रह्म ही है जो एक मात्र सत् सत्ता है। यही कारण है कि भौतिक उपकरण और चेतन तत्त्व की परस्पर क्रिया की अद्वैतवादी व्याख्या सांख्य की व्याख्या से अधिक सन्तोषप्रद है। अद्वैत चेतन तत्त्व को निष्क्रिय मानता है फिर भी जो सक्रियता इसमें दिखायी देती है वह आभासी मात्र है और वस्तुतः इसके भौतिक सहचर अंतःकरण का धर्म है। इस प्रकार चेतन तत्त्व साक्षी^{१४} कहा गया जो सांख्य के पुरुष के समकक्ष है। यह अन्तःकरण की वृत्तियों का निष्क्रिय द्रष्टा है। व्यावहारिक प्रयोजनों की दृष्टि से केवल निष्क्रिय साक्षी और सक्रिय अन्तःकरण का संयुक्त रूप ही वास्तविक है। यही ज्ञाता भोक्ता और कर्त्ता है। इस संग्रथित रूप में ही साक्षी जीव कहलाता है। इस प्रकार आत्मचेतन में एक ही जीव के दो रूप एक ज्ञाता का और दूसरा ज्ञेय का प्रकट होते हैं। यदि जीव के अंदर अंतःकरण रूपी विषयाश न हो तो आत्मचेतना की बात ही नहीं की जा सकती। क्योंकि ज्ञाता ज्ञेय से अभिन्न नहीं हो सकता। लेकिन जब अन्तःकरण में यह भग होती है तब अन्तःकरण अपने मूल कारण माया में लीन हो जाता है और साक्षी अपने साक्षित्व से हीन होकर ब्रह्म बन जाता है। इस प्रकार यद्यपि साक्षी और जीव एक नहीं हैं। हालांकि बिल्कुल भिन्न भी नहीं हैं। क्योंकि जीव अन्तःकरण में व्याप्त चैतन्य है और साक्षी केवल चैतन्य है।^{१५}

अद्वैत वेदान्त में बुद्धि इत्यादि ज्ञानागो की धारणा के साथ-साथ ज्ञान का प्रतिनिधान सिद्धांत सांख्य मत के समान ही है। लेकिन सांख्य से अन्तर यह है कि वेदान्त में दस इन्द्रियों को भूतों से उत्पन्न मानते हैं जबकि सांख्य अहंकार से यहाँ अंतःकरण को भी भौतिक मान लिया जाता है जिसमें पाँचों भूतों के अंश विद्यमान होते हैं। इसमें भी तेजस की प्रधानता है अतः इसमें चंचलता होती है। इस प्रकार यह अपने ही स्थान में रहते हुए या किसी इन्द्रिय से बाहर की ओर प्रवाहित होकर जहाँ पहुँचता है वहाँ सदैव अपने आकाश को बदल लेता है। केवल सुषुप्ति में ही यह निष्क्रिय होता है यह सक्रिय अवस्था में जो आकार धारण करता है

उन्हे साख्य की भांति शकराचार्य भी वृत्ति कहते हैं । यहाँ स्पष्ट है कि चेतना की अभिव्यक्ति के लिए भौतिक राहायता अपरिहार्य है । यद्यपि चेतना से ये बिल्कुल पृथक् हैं ।^{८६}

सर्वव्यापक (पुरुष) आत्मा के बहुत्व के सबध में जो निर्गुण और श्रेष्ठतम् विशुद्ध प्रजा है । शकराचार्य का मत है कि यह मान ले कि सब आत्माएँ प्रज्ञारूप हैं और उनमें प्रकृति से ससर्ग आदि के विषय में कोई मतभेद नहीं है तो स्पष्ट है कि यदि एक आत्मा का सबध सुख या दुःख से हो तो सभी आत्माएँ सुख या दुःख से सबद्ध होंगी । इसी प्रकार आत्माएँ यदि एक समान सर्वत्र व्यापक हैं तो सब एक ही स्थान को घेरेगी ।^{८७} शकराचार्य कहते हैं कि अपने अनेकत्व में सीमितताएँ निहित होती हैं और एक परम अविनश्वर शाश्वत तथा निरुपाधिक पुरुष एक से अधिक नहीं हो सकता है । यदि पुरुष की सत्ता प्रकृति के लिए आवश्यक ही है तो इसके लिए एक ही पुरुष पर्याप्त है । अतः यह मानना कि अनेक सर्वव्यापी आत्माएँ हैं असंगत है । क्योंकि इस प्रकार का कोई दृष्टांत नहीं मिलता है ।^{८८}

साख्य का 'पुरुषबहुत्व' अपने ही चैतन्य और निरपेक्ष स्वरूप का साक्षात्कार कर मोक्ष (कैवल्य) की प्राप्ति करता है उसे किसी अन्य अनन्त और निरपेक्ष सत्ता की आवश्यकता नहीं है । जबकि शकराचार्य में आत्मसाक्षात्कर आत्मा के ब्रह्मरवरूप के साक्षात्कार की बात करता है । इस प्रकार साख्य का मुमुक्षु पुरुष रूप जीवात्मा अपने में ही पूर्ण है वही शकराचार्य की मुमुक्षु जीवात्मा अपने यथार्थ स्वरूप के साथ ब्रह्म से एकात्मता का भी साक्षात्कार करता है । जब मुक्तात्मा अपने यथार्थ स्वरूप को प्राप्त कर लेती है तो मोक्ष में आत्मा का लोप नहीं, अपितु चैतन्य के विस्तार और प्रकाश के द्वारा अपनी अनन्त और निरपेक्ष सत्ता का साक्षात्कार है ।^{८९}

शकराचार्य के अनुसार सूक्ष्म शरीर में सत्रह तत्त्व हैं, जिसमें पचज्ञानेन्द्रियाँ, पचकर्मेन्द्रियाँ, पचप्राण मन और बुद्धि । जबकि साख्य मत में अट्ठारह तत्त्व हैं, जिसमें त्रयोदशकरण और पचतन्मात्राएँ हैं ।^{९०} यह सूक्ष्म शरीर भौतिक होते हुए भी पारदर्शक होते हैं । अतः जब जीवात्मा भौतिक शरीर को छोड़कर परलोक गमन करती है तो यह दिखायी नहीं देती है । जबकि सूक्ष्म शरीर और पचप्राण मोक्षप्राप्ति पर्यन्त आत्मा के स्थाई अवयवों के रूप में विद्यमान रहते हैं ।^{९१}

पचज्ञानेन्द्रियो पचकर्मेन्द्रियो और मन मे सभी उत्पन्न होने वाले पदार्थ है जो सूक्ष्म अर्थात् अणुरूप और सीमित है। किन्तु वे परमाणु तुल्य अर्थात् अणु के आकार के नहीं है। क्योंकि तब वे समस्त शरीर मे व्याप्त नहीं हो सकते हैं। उन्हें सूक्ष्म माना गया है यदि स्थूल माना जाता तो वे मृत्यु के समय निकल जाते। वे आकार मे परिमित है इसी कारण ये इनकी गति अर्थात् आगमन सभव होता है।^{६२} उपाधियों द्वारा आवृत आत्मा जीव है जो कर्त्ता और भोक्ता है जबकि सर्वोच्च आत्मा परमात्मा उक्त दोनों अवस्थाओं से मुक्त है।^{६३} जीव शरीर तथा इन्द्रियो पर शासन करता है। अतः वह कार्यफल का भोक्ता है। इस जीव का मूल रूप आत्मा है। अतः यह विभु है अणु रूप नहीं। यदि यह अणु मान लिया जाय तो शरीर को व्याप्त करने और उनमें होने वाले संवेदनाओं को ग्रहण करना सभव न होगा।^{६४} ऐसा ही सांख्य का भी मत है। सुषुप्ति की अवस्था मे सीमित करने वाली उपाधियाँ विद्यमान रहती हैं जिससे कि जब यह फिर अस्तित्व के रूप मे आती है तो जीव भी पुनः अस्तित्व के रूप मे आ जाता है।^{६५} मोक्ष भी अवस्था मे अविद्या के समस्त बीज नष्ट हो जाते हैं।^{६६} तात्त्विक रूप से प्रत्येक जीव सर्वोपरि यथार्थ सत्ता है और अपरिवर्तनशील एवं अपरिवर्तित तथा खण्डरहित है। फिर भी जीव तीन पुनर्जन्म चक्र का भागीदार होता है।^{६७} प्रतिबन्ध करने वाली आश्रित वस्तुएं इस जगत् मे भिन्न-भिन्न आत्माओं को व्यक्तित्व प्रदान करती हैं। इन आश्रित वस्तुओं के भेद से आत्माओं मे भी भेद होता है परिणामस्वरूप कर्मों और कर्मफलों मे परस्पर मिश्रण नहीं हो पाता है।^{६८}

कर्मफल या भोक्ता रूप आत्मा को सात बुद्धि न मानकर प्रतिबिम्बित माना गया है जो कि अविद्युक्त रूप में प्रतिबिम्ब डालने वाले मन के साथ संबद्ध है। जिस प्रकार जल के अन्दर सूर्य अथवा चन्द्रमा केवल प्रतिबिम्ब मात्र होता है यथार्थ नहीं अथवा जिस प्रकार एक श्वेतवर्ण स्फटिक मे लाल रंग केवल लाल फूल का प्रतिबिम्ब मात्र है यथार्थ नहीं। क्योंकि जल के न रहने पर केवल सूर्य अथवा चन्द्रमा ही रह जाते हैं प्रतिबिम्ब नहीं और लालफूल के न रहने पर केवल श्वेतवर्ण स्फटिक अपरिवर्तित रूप मे रह जाता है। इसी प्रकार जीवात्माएं एक मात्र यथार्थ सत्ता के अविद्या के अन्दर पड़े प्रतिबिम्ब मात्र हैं और यथार्थ कुछ नहीं। अविद्या के नाश होने पर प्रतिबिम्बों का अस्तित्व भी नष्ट हो जाता है और केवल मात्र यथार्थ सत्ता रह जाती है।^{६९} जिस प्रकार प्रतिबिम्बों मे परस्पर भेद दर्पणों के स्वरूप पर निर्भर करता है। उसी प्रकार निरपेक्ष ब्रह्म

भिन्न—भिन्न अन्त करणों में प्रतिबिम्बित होकर भिन्न—भिन्न जीवात्माओं के रूप में जाना जाता है। यहाँ माना जाता है कि अविद्या जो एक सूक्ष्म वस्तु है। अन्त करण के रूप में अवच्छेदक है। विशेषण या जीव का एक आवश्यक भाव है। जिसके बिना जीव का एक आवश्यक भाग है जिसके बिना जीव अस्तित्व नहीं रह सकता वहाँ प्रतिबिम्ब सम्बन्धी मत में अन्त करण एक उपाधि मात्र है। जिसका जीव के वास्तविक स्वरूप से कोई सम्बन्ध नहीं है।^{१००} जीवात्मा परम सत् से सर्वथा भिन्न नहीं है। क्योंकि तब ये मानना पड़ेगा कि जीवात्मा ज्ञान स्वरूप सत्ता के स्वरूप की नहीं है और न ही उससे अभिन्न है। क्योंकि इस दशा में वे एक दूसरे से भिन्न नहीं होंगे। इस प्रकार जीवात्मा ब्रह्म से भिन्न भी है और नहीं भी क्योंकि शंकराचार्य का मत है कि जीवात्मा में जो मुक्ति को प्राप्त नहीं हुआ वे ब्रह्म से भिन्न हैं। लेकिन जो मुक्त आत्माएँ हैं उनका ब्रह्म से सर्वथा तादात्म्य भाव है।^{१०१}

सांख्य द्वारा पुरुष और जीव के सम्बन्ध में जो विवरण दिया जाता है। अद्वैत वेदान्त के आत्मतत्त्व और अहम् भाव के वर्णन के अनुरूप है। अद्वैत वेदान्त में आत्मा कर्म से स्वतन्त्र तथा शरीर और मन के बन्धनों से परे है। यद्यपि आत्मा कर्म करता हुआ लिप्त प्रतीत होता है। निरुपाधिक आत्मा अथवा पुरुष ही जीव माना जाता है। शंकराचार्य के मत में व्यक्तित्व का सम्बन्ध सूक्ष्मशरीर से है जबकि सांख्य में लिङ्गशरीर से है। आ० भिक्षु का पारस्परिक प्रतिबिम्ब^{१०२} सम्बन्धी मत अद्वैत वेदान्त के प्रतिबिम्बवाद के समान है। शंकराचार्य के अनुसार आत्मा अन्त करण में प्रतिबिम्बित होता है। यह विदाभारा की प्रतीति ही जीवात्मा है।^{१०३} आ० विज्ञानभिक्षु^{१०४} सूर्यपुराण का एक उदाहरण देते हुए कहते हैं कि जिस प्रकार एक विशुद्ध स्फटिक मणि के ऊपर रक्त वर्ण की वस्तु रखने पर वह वस्तु भी लोगों को लाल रंग की दिखाई पड़ती है उसी प्रकार की स्थिति पुरुष की है। लेकिन यहाँ शंकराचार्य^{१०५} स्फटिक के गुलदस्ते का उदाहरण देते हैं जो अपने अंदर रखे हुए लाल फूलों के कारण लाल रंग का दिखाई देता है। यद्यपि यह रवय में सभी प्रकार के रंगों से रहित है। शंकराचार्य प्रकृति के सृष्टिप्रक्रिया प्रयोजन के सम्बन्ध में प्रश्न करते हैं कि क्या यह आत्मा एवं पुरुषों के भोग के लिये है या मोक्षार्थ ? आगे कहते हैं कि यदि मान लें कि प्रकृति के क्रियाकलाप सुखोपभोग के लिए है तो ऐसी आत्मा सुख का भोग कैसे कर सकती है जो सुख या दुख को आत्मसात करने में असमर्थ

है? इसी प्रकार उसका मोक्ष भी नहीं सिद्ध होगा। क्योंकि निष्क्रिय और रवतत्र आत्मा रूप पुरुष मोक्ष को अपना लक्ष्य नहीं बना सकती है। जबकि प्रकृति का लक्ष्य पुरुष को नानाविध अनुभवों में बाधना है। यदि उद्देश्य मोक्ष होता तो प्रकृति की क्रिया निरभिप्राय होती क्योंकि पुरुष पहले से ही मोक्षावस्था में है। यदि सुखोपभोग और मोक्ष दोनों प्रयोजन हैं तो प्रकृति के अनेक पदार्थों जो पुरुष के सुखोपभोग के लिए हैं के कारण अन्तिम लक्ष्य प्राप्त न होगा। प्रकृति की सृष्टि प्रक्रियादि को किसी की इच्छा पूर्ति का प्रयोजन भी नहीं मान सकते हैं। क्योंकि न तो बुद्धिहीन प्रकृति और न ही तात्त्विक रूप से विशुद्ध आत्मा ही किसी इच्छा का अनुभव कर सकता है। अन्ततः यदि यह मान लिया जाये कि प्रकृति क्रियाशील है। क्योंकि ऐसा न मानने पर दृष्टिशक्ति (पुरुष के सदर्थ में) और सृजनात्मक शक्ति प्रकृति के सदर्थ में प्रयोजन शून्य हो जायेगी तो निष्कर्ष यह निकलेगा कि दोनों का किसी रागय भी अंत न होगा। तब प्रतीकमान जगत का कभी भी अंत न होगा और इस प्रकार अन्तिम मोक्ष असंभव हो जायेगा।^{१०६}

अन्ततः सांख्यमत की समग्र तार्किक और तात्त्विक विवेचन से स्पष्ट होता है कि सांख्य में विद्यमान अन्तर्विरोधों के बावजूद अद्वैतवाद की झलक मिलती है। शंकराचार्य परब्रह्म को निर्गुण मानते हैं उसका स्वरूपलक्षण 'सत्यज्ञानमननम्' कहते हैं ब्रह्म सभी प्रकार के परिणाम और विकार के परे है। अतः परब्रह्म शुद्ध सच्चिद् रवरूप है। सांख्य मत में पुरुष को भी शुद्ध सच्चिद् रवरूप निरपेक्ष सत्ता माना गया है। पुरुष निर्विकार निर्गुण और निष्क्रिय होने के कारण वह प्रकृतिगत यहाँ तक कि प्रकृति का पुरुष सायोग होने पर भी परिणाम और विकार से पूरी तरह से अछूता और निर्लिप्त रहता है। अद्वैत वेदान्त में जगत मिथ्या है क्योंकि इसकी सृष्टि मायोपहित ब्रह्मरूप ईश्वर द्वारा होता है। किंतु जगत बन्ध्यापुत्र नहीं है और न ही यह तुच्छ है। यह आभासिक होकर भी सत्तावान् है। माया द्वारा ब्रह्म में ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति दोनों का आरोप होता है। शंकराचार्य प्रकृति सिद्धांत की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हुए माया को प्रकृति का ही पर्याय मानते हैं। सांख्य मत में जगत को वास्तविक मानते हुए प्रकृति के परिणाम को यथार्थ माना गया है। लेकिन मोक्ष अवधारणा में इसे विवेकज्ञाननिरस्या माना गया है। किन्तु प्रश्न उठता है कि जो वारतविक है उसका ज्ञान द्वारा निषेध कैसे हो सकता है? यदि सर्प वास्तविक नहीं रज्जूसर्प है तभी इसका निराकरण ज्ञान द्वारा संभव है। इसी प्रकार सांख्य

की प्रथम सृष्ट्योत्पत्ति महत् मायोपहित ईश्वर के रामान प्रतीत है जो विश्वात्मा का प्रतिरूप है। इसी प्रकार पश्चात् जगत की सृष्टि होती है। लेकिन वर्तमान वैज्ञानिक दृष्टि शंकराचार्य के ईश्वर सृष्टि की अपेक्षा प्रकृति की विकासवादी व्याख्या अधिक तर्क संगत है।

सांख्य में प्रकृति पुरुष के सम्बन्ध को वास्तविक मानना उचित नहीं लगता है। एक तो जो उदाहरण दिये गये हैं वे अपर्याप्त हैं तो उसमें या तो चेतन सत्ता निहित है अथवा उनको चेतन सत्ता के अपेक्षा है। सांख्यमत में पुरुष प्रकृति के पृथक्त्व का ज्ञान विवेकज्ञान द्वारा होता है और तदोपरान्त मोक्ष की प्राप्ति होती है। अतः प्रश्न उठता है कि यदि सयोग का अतः ज्ञाननिरस्या है तो प्रकृति के सम्बन्ध का कारण अविद्याजन्य क्यों नहीं होगा। आचार्य ईश्वरकृष्ण और विज्ञानभिक्षु इसी अपनी कृतियों में रवीकार करते हैं। फिर जब सम्बन्ध अविद्याजन्य है तो प्रकृति परिणाम वास्तविक कैसे होगा? सांख्यमत में जैसे पुरुष उत्सुकता के निवृत्ति के लिए क्रियाओं में प्रवृत्त होते हैं, वैसे ही पुरुष मोक्ष के लिये प्रवृत्ति होता है। लेकिन यह मत ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार की उत्सुकता अचेतन प्रकृति और निर्मल चेतन पुरुष में सम्भव नहीं है। यदि प्रकृति के रजोगुण के कार्य के अनुसार उसका स्वभाव मान ले तो साम्यावस्था में गुण वैषम्य की स्थिति बनी रहेगी।

सांख्य के परिणामवाद के विरुद्ध शंकराचार्य का मत है कि यदि उपादान कारण में वास्तविक विकार मान लें, तो अर्थ होगा कि जो आकार असत् था वह सत् हो जाता है। जिससे स्वयं सात्कार्यवाद खण्डित हो जाता है। सांख्य का वास्तविक परिवर्तन तभी मान्य होगा, जब आकार ही अपनी अलग सत्ता हो। लेकिन सच्चाई यह है कि आकार उपादान की ही एक अवस्था मात्र है जो उससे अविच्छेद है। यही कारण है कि आकारिक परिवर्तन होने पर भी वस्तु वही कहलाती है जो पहले कहलाती थी। यथा— देवदत्त समय और स्थान बदलने पर भी वही कहलाता है। यही विवर्तवाद अद्वैतवाद का प्रमुख यौक्तिक आधार है।

जीव के सम्बन्ध में प्रतिबिम्बवाद सांख्य और अद्वैतवाद दोनों में मिलता है। किन्तु दोनों की व्याख्या में अन्तर है। अद्वैतवाद के मतानुसार ब्रह्मरूप अनन्त चैतन्य का अविद्या के दर्पण पर

प्रतिबिम्ब पडता है जहाँ अविद्या के स्वरूप के आधार पर भिन्न-भिन्न अन्त करणों में प्रतिबिम्बित होकर भिन्न-भिन्न जीवात्मा के रूप में अनन्त चैतन्य आभासित होता है। साख्य बुद्धि पर चैतन्य के प्रतिबिम्ब को स्वीकार करता है। किन्तु उसके आभासित पुरुष रूप जीव न मानकर पुरुषबहुत्व की सत्ता में विश्वास करता है जो तर्कसंगत नहीं है। क्योंकि व्यावहारिक प्रयोजन की दृष्टि से केवल निष्क्रिय साथी और सक्रिय अन्त करण का संयुक्त रूप ही वास्तविक है। यही ज्ञाता भोक्ता और कर्त्ता है। इस संग्रथित रूप में ही साक्षी जीव कहलाता है। आ० वाचरपति मिश्र के मत में अज्ञान का आश्रय जीव है और उसका विषय ब्रह्म है। किन्तु सक्षेप-शरीरक इसका खण्डन करता हुआ कहता है कि अज्ञान जीव के पहले की वस्तु है और जीव का कारण है। जीव चिदाभास विशिष्ट अहकार रूप है। यह जीव साक्षी चैतन्य में अध्ययनरत है अतः आत्मा के बन्धन को साख्य भी वास्तविक नहीं मानता।

साख्य दर्शन में ईश्वरवादी धारणा का कोई राकेत नहीं मिलता किन्तु अद्वैतवाद की छाप अवश्य दृष्टिगत होती है। सक्रिय किन्तु जड प्रकृति का परिणाम यह जगत है। सम्पूर्ण सृष्टि प्रकृति से ही उद्भूत हुई है। लेकिन ऐसा तभी होता है जब प्रकृति पुरुष से सम्पर्क प्राप्त करती है। इस प्रकार सम्पर्क से केवल प्रकृति ही प्रभावित होती है पुरुष नहीं। यहाँ परिणामी प्रकृति अपरिणामी पुरुष के सापेक्ष लगती है। अतः प्रकृति की निरपेक्ष सत्ता मानना तर्कसंगत नहीं लगता इस प्रकार प्रकृतिपरिणामवाद पुरुषविवर्तवाद की ओर झुका हुआ है। पुरुष स्वरूप साक्षी अकर्त्ता चेतन सत्ता होते हुए निरपेक्ष तत्त्व है। परन्तु पुरुष के अस्तित्व और उसके बहुत्व सम्बन्धी तर्क जीवात्मा को सिद्ध करते हैं। अतः जीवबहुत्व के विरुद्ध पुरुषबहुत्व को स्वीकार करना उचित नहीं है। क्योंकि पुरुषबहुत्व व्यक्तिवादी धारणा को स्वीकार करता है। जबकि निरपेक्ष पुरुष की एक मात्र सत्ता सार्वभौमिक वय पर आधारित है। साख्य में मोक्ष को ज्ञान निवर्तक मानकर क्योंकि बन्धन वास्तविक नहीं है दुःख की आत्यान्तिक निवृत्ति मोक्षावस्था के विशुद्ध चैतन्य को आनन्दावस्था सिद्ध करती है जो साख्य मत में निहित अद्वैतवाद की प्रतिष्ठाया और साख्यकारिका की तर्कसंगत व्याख्या होगी। इस प्रकार साख्य अन्तर्विरोधों से मुक्त होकर श्रुति सम्मत अद्वैतवाद के रूप में परिणत हो जायेगा।

पाद-टिप्पणी

- १ — तैत्तरीय उपनिषद् भाष्य — २/१
- २ — ब्रह्मसूत्र भाष्य— १/१/२
- ३ — ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/१ नट की उपमा के लिए ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/१८
- ४ — केनोपनिषद् भाष्य— १/५
- ५ — सदानन्द कृत वेदान्तसार
- ६ — ऋग्वेद— ६/४७/१६ इन्द्रो मायाभि पुरुरूप ईयते— वृहदारण्यक उप० भाष्य॥ २/५/१६॥
- ७ — माया तु प्रकृति विद्यात् मायिन तु महेश्वरम्— श्वेतोश्वर उपनि० भाष्य॥ ४/१०॥
- ८ — ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/६
- ९ — ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/२६
- १०— पञ्चदशी— १/१६-१७
- ११— ब्रह्मसूत्र भाष्य— प्रारम्भ मे अध्याय विचार सक्षेप शारीरक— १/२०
- १२— छान्दोग्य उप०— ६/२२ ब्रह्मसूत्र— २/१/११, गीता— २/१६ पर शाकरभाष्य
- १३— सक्षेप शारीरक— २/६१ यद्यपि स्वप्नदर्शनावस्थस्य च सर्पदशनस्नानादिकार्यमनृत तथापि तदवगति
सत्यमेव फलम् प्रतिबुद्धस्यापि अवाध्यमानत्वात्—ब्रह्मसूत्र भाष्य॥ २/१/१४॥
- १४— रातत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरित अतत्त्वातोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदाहृत — वेदान्तसार
- १५— देवराज, एन० के० भारतीय दर्शन, पृ०— ५२६-५२७,
चट्टोपाध्याय एव चटर्जी भारतीय दर्शन पृ०— २४३
- १६— ब्रह्मसूत्र भाष्य— १/१/१६
- १७— छान्दोग्य उप० भाष्य — ६/३/२
- १८— गीता रहस्य— १७१
- १९— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/१४
- २०— ब्रह्मसूत्र— १/४/३ और श्वेतोश्वर उप०— ४/५४/११ पर भाष्य
- २१— ब्रह्मसूत्र भाष्य— १/१/५

- २२- छान्दोग्य उप० भाष्य- ६/२/३ प्रश्नोपनिषद् भाष्य- ६/३
- २३- गोविदानद आचार्य रत्नप्रभा पृ०-२२४
- २४- ब्रह्मसूत्र भाष्य- १/१/५
- २५- ब्रह्मसूत्र भाष्य- १/१/५
- २६- यथाग्नि निमित्तमय विण्डादेर्दग्धत्वम् तथा सति यन्निमित्तमोक्षितत्वं प्रधानस्य तदेव सर्वज्ञ मुख्य ब्रह्म
जगत कारणभीति युक्तः॥ ब्र०सू० भाष्य- १/१/५॥
- २७- रत्नप्रभा पृ०- २३८-२३९
- २८- ब्र०सू० भाष्य- १/१/५
- २९- ब्र०सू० भाष्य- १/४/२३
- ३०- निष्फल निष्क्रिय शात निरवय निरजनम् ।।श्वेता०उप०- ६/१६॥
- ३१- प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टातानुपरोधात्॥ ब्र०सू० भाष्य- १/४/२३॥
- ३२- छान्दोग्य उप०- ६/१/२
- ३३- रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् ।। ब्र०सू० भाष्य- २/२/१॥
- ३४- स०दी० पृ०- ४०२
- ३५- ब्र०सू०-२/२/२
- ३६- ब्र०सू०भाष्य- २/२/२
- ३७- ब्र०सू० भाष्य- २/२/२
- ३८- वृह० उप०- ३/७/२३
- ३९- ब्र०सू० भाष्य- २/२/२ स०दी०- पृ० ४०४-४०५
- ४०- ब्र०सू० भाष्य- २/२/४
- ४१- ब्र०सू० भाष्य २/२/५
- ४२- ब्र०सू० भाष्य २/२/६
- ४३- ब्र०सू० भाष्य- २/२/६
- ४४- सांख्यकारिका- १८
- ४५- ब्र०सू० भाष्य- २/२/६

- ४६— प्रधानस्य स्वत्रस्य प्रवृत्त्यभ्युपगमात् पुरुषस्य निष्क्रियत्वान्निर्गुणत्वाच्च ।। ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/७ ।।
- ४७— नाप्ययस्कान्तदत्सनिधि मात्रेणप्रवर्तयेत् सधिनित्वेन प्रकृतिनित्यत्वप्रसगात् ।। ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/७ ।।
- ४८— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/७
- ४९— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/८
- ५०— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/६ और २/२/९
- ५१— सक्षेप शारीरक— २/६१
- ५२— ब्रह्मसूत्र— २/११४—२० छान्दोग्य— ६/१२ तैत्तरीय— २/६६ बृहदा०— १/२/१
गीता— २/१६ पर भाष्य
- ५३— कारणस्य एक सस्थानमात्र कार्यम् ।। ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/१७ ।।
- ५४ - ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/१८
- ५५— चट्टोपाध्याय एव दत्त, भारतीय दर्शन पृ०— २३५
- ५६— एस०राधाकृष्णन् इन्डियन फिलासफी पृ०—२३६ पर टिप्पणी—॥
- ५७— सतत्त्वोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरित अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदाहृत —वेदातसार
- ५८— एकरूपेण हि अवस्थितो योऽर्थ स परमार्थ ।। ब्रह्मसूत्र भाष्य—२/१/११ व २/१/१४ ।।
- ५९— परिणामो नामोपादान समसत्ताक कार्यापत्ति । विवर्तो हि नामोपादानविषम सत्ताककार्यापत्ति ।।
- ६०— गीताभाष्य— ६/१०
- ६१— गाथा तु प्रकृति विद्यानायिन तु महेश्वरम् ।। ब्रह्मसूत्र भाष्य— १/४/३ ।।
- ६२— चट्टोपाध्याय और दत्त भारतीय दर्शन पृ०— २३७
- ६३— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/१/१४
- ६४— छान्दोग्य उप० भाष्य— ६/२/१
- ६५— Mc Taggart, The Nature of Existence
- ६६— चट्टोपाध्याय एव दत्त भारतीय दर्शन पृ०— २३७
- ६७— ब्रह्मसूत्र— २/२/४ और प्रश्नोपनिषद्— ६/३ पर भाष्य
- ६८— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/५
- ६९— विज्ञानागृत— १/११२

- ७०— वेदान्तसार और वेदान्त परिभाषा मे इस महावाक्य की व्याख्या
- ७१— चट्टोपाध्याय और दत्त भारतीय दर्शन पृ०— २५२—२५३
- ७२— ब्रह्मसूत्र भाष्य — १/१/१
- ७३— ब्रह्मसूत्र— २/१/११ और गीता— १/१६ पर भाष्य
- ७४— कूटस्थदीप (८वा प्रकरण) पचदशी
- ७५— संक्षेप शारीरक —१/२४
- ७६— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/३/५० व वृहदा० उप० भाष्य— २/१
- ७७— स्वात्मन्यवस्थान मोक्ष । तैत्तिरीय उप० भाष्य— १/११ ।।
- ७८— वृहदा० उप० भाष्य— ३/२/३४/४/६
- ७९— ब्रह्मसूत्र १/१/४ और कठ उप० ६/१४ पर भाष्य
- ८०— ब्रह्मैव हि मुक्तावस्था
- ८१— संक्षेप शारीरक १/३/१६
- ८२— पचदशी (कूटस्थदीप ८ वा प्रकरण)
- ८३— सांख्यकारिका— २०
- ८४— अन्तर्करणोपहित साक्षी मूलार्थ 'तटस्थ द्रष्टा अतः साक्षी स्वरूपतः ब्रह्म नहीं है।
- ८५— पचदशी ११/३२ व वेदान्त परिभाषा पृ०—१०२
- ८६— हिरियन्ना भारतीय दर्शन की रूपरेखा पृ०—३४०
- ८७— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/३/५०
- ८८— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/३/५३
- ८९— स्वात्मन्यवस्थानम् । ब्रह्मसूत्र भाष्य— ४/४/१४३ ।। आत्मन्येवाविद्यानिवृत्ति अद्वैतब्रह्मसिद्धि
- ९०— सांख्यकारिका वृहदा० उप० भाष्य— १/४/१७
- ९१— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/४/८—१२
- ९२— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/४/१—४
- ९३— परम ब्रह्म अयहतपारमत्वादिधर्मक तदेव जीकस्य पारमार्थिक स्वरूप इतरद उपाधिकल्पित ।।
- ब्रह्मसूत्र भाष्य— १/३/१६ ।।

- ६४— ब्रह्मसूत्र भाष्य २/३/२६
- ६५— ब्रह्मसूत्र भाष्य —३/२/६
- ६६— गौडपादकारिका— ३/१४ पर भाष्य
- ६७— ब्रह्मसूत्र भाष्य २/३/१७
- ६८— ब्रह्मसूत्र भाष्य— ३/२/६ व २/३/४६
- ६९— गौडपादकारिका—१/६ और वृहदा०उप० २/४/१२ पर भाष्य
- १००— अत करणेषु प्रतिबिम्ब जीव चैतन्यम् वेदात परिभाष और वृहदा०उप०— २/१ परे भाष्य
- १०१— ब्रह्मसूत्र भाष्य— १/४/२० व २१
- १०२— साख्य प्रवचन भाष्य— १/६६
- १०३— राधाकृष्णन् इन्डियन फिलासफी पृ०— २४७
- १०४— साख्य प्रवचन भाष्य— १/१६
- १०५— आत्मबोध
- १०६— ब्रह्मसूत्र भाष्य— २/२/६

संदर्भ-ग्रंथमाला

- An Essay Concerning Human Understanding John Lock , 1894
- Appearance & Reality F H Bradley, Clarendon Press Oxford, 1914 (Translated in Hindi)
- Bhandarker Commemoration Volume K Belvalkar, Chaukhamva Sanskrit Series Varanasi
- Buddhism Miss Rhys Davids, The Hibbert Lectures
- Critique Of Pure Reason I Kant, Mac Millan & Co
- Critique of Evolution Bergs, Mac Millan -& Co , 1911
- Ethics Spinoza (Translated in Hindi)
- Evolution Of Samkhya School Of Thought Dr Arima Sengupta , Lucknow
- Glimpess Of Upanishad Swami Ghanananda
- History Of Philosophy Hegel, Chaukhamba Sanskrit Series, Varanasi
- History of Indian Philosophy S N Gdase, Moti Lal Banarasi Das, Varanasi (Translated in Hindi)
- Introduction to Philosophy G T W Patric, (Translated in Hindi)
- Indian Philosophy S Radhakrishnan, Allen & Unwin, London, 1958, (Translated in Hindi)
- Logic F H Bradley
- Monadology G W Leibnitz
- Origin of Species Darwin
- Outline of Indian Philosophy M Hiriyanna, Allen & Unwin, London, 1973, (Translated in Hindi)
- Origin & Development of Samkhya System of Thought P B Chakrawarti, Calcutta
- Philosophy of Nature Hegel, Oxford University Press
- Samkhya Philosophy Pro Garbe
- Samkhya System A B Keith, Association Press, Calcutta , 1926 , (Translated in Hindi)
- Samkhya Conception of Personality Dr A K Mazoomdar
- Six Systems of Indian Philosophy Max Mullar

- Studies in the Epic and Puran A D Pualker, Bombay
- Truth and Reality F H Bradley
- अद्वैतब्रह्मसिद्धि मधुसूदन सरस्वती निर्णय सागर प्रेस मुम्बई सन्-१९१७
- ईशोपनिषद्भाष्य शकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- ऋग्वेद् आचार्य श्रीराम शर्मा गायत्री प्रकाशन मथुरा सन्-१९६०
- कठोपनिषद्भाष्य शकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- केनोपनिषद्भाष्य शकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- गीताभाष्य शकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- गौडपादकारिकाभाष्य शकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- छान्दोग्य उपनिषद्भाष्य शकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- तैत्तिरीय उपनिषद्भाष्य शकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- तत्त्ववैशारदी आचार्य वाचस्पति मिश्र (व्यासभाष्य टीका)
- तत्त्वार्थ सूत्र विवेचक प० सुखलालजी सघवी जैनसंस्कृति संसोधनमंडल, हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी
- तत्त्वार्थ सार प० बशीधर शास्त्री गांधी हरिभाई देवकरण, सन्-१९६१
- तर्कसंग्रह अन्नम् भट्ट एव नीलकण्ठी निर्णय सागर प्रेस, मुम्बई
- तत्त्वोद्योत मध्वाचार्य
- तत्त्व प्रकाशिका जयतीर्थ (मध्व-ब्रह्मसूत्रभाष्य पर)
- तत्त्वत्रय लोकाचार्य वरवर भाष्योपेत चौखम्बा वाराणसी
- न्यायकुसुमाजलि उदयनाचार्य टीका चतुष्टय समेत स० पद्म प्रसाद उपाध्याय एव दुर्दिराज शास्त्री काशी स० सी० वाराणसी सन्-१९५७
- न्यायसूत्रभाष्य वात्स्यायन विश्वनाथवृत्ति सहित स० जीवनानन्द विद्यासागर, कलकत्ता
- न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका आ० वाचस्पति मिश्र स० राजेश्वर शास्त्री द्राविड, काशी स० सी०, वाराणसी, सन्-१९२५
- न्यायमजरी जयन्त भट्ट स० सूर्य नारायण शुक्ल काशी स० सी० वाराणसी सन्-१९२६
- वायुपुराण आनन्द आश्रम पूना

- वृहदारण्यकोपनिषद् भाष्य शंकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- विष्णुपुराण वेकटेश्वर स्टीम प्रेस बम्बई
- वेदान्तसार रामानुजाचार्य सदानन्द ओरिएटल बुक एजेसी पूना सन्-१९२६
- वेदान्त परिभाषा धर्मराजाध्वरीन्द्र स० अनन्तकृष्ण शास्त्री कलकत्ता विश्व विद्यालय कलकत्ता सन्-१९३७
- वैशेषिकसूत्र महर्षि कणाद चोखम्बा स० सी० वाराणसी
- श्वताश्वरोपनिषद् भाष्य शंकराचार्य गीता प्रेस गोरखपुर
- श्लोकवार्तिक आ० कुमारिल भट्ट (शाबरभाष्य तर्कपाद की कारिका बद्ध विस्तृत व्याख्या सहित)
- शास्त्रदीपिका पार्थसारथि मिश्र निर्णय सागर प्रेस बम्बई
- श्रीभाष्य रामानुजाचार्य निर्णय सागर प्रेस बम्बई
- श्रीमद्भागवद्गीता श्री चिद्घनानन्दी गगाविष्णु श्रीकृष्णदास (१९६६)
- षड्दर्शनसमुच्चय आचार्य हरिभद्ररूरि (गुणरत्न टीका राहित - चावार्क दर्शन)
- सर्वार्थसिद्धिटीका स० प० फूलचन्द सिद्धातशास्त्री(तत्त्वार्थसूत्र पर) भारतीय ज्ञानपीठ वाराणसी १९४४)
- सक्षेपशारीरक सर्वज्ञात्मुनि स्वामी रामानन्द वाराणसी सन्-१९५७
- साख्यकारिका आचार्य ईश्वरकृष्ण डॉ० विमला कर्णाटक चौखम्बा ओरिएटल, वाराणसी
- साख्यप्रवचनभाष्य आचार्य विज्ञानभिक्षु स० जीवानन्द विद्यासागर, कलकत्ता
- साख्यतत्त्वकौमुदी आ० वाचस्पति मिश्र, साख्यकारिका टीका स० आद्या प्रसाद मिश्र हिन्दी अनुवाद सहित इलाहाबाद
- साख्यसार आचार्य भिक्षु स० राम चन्द्र भट्टाचार्य भारतीय विद्या प्रकाशन वाराणसी
- साख्यतत्त्वकौमुदी प्रभा साख्यतत्त्वकौमुदी पर टीका
- अर्वाचीन दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास डॉ० जे० एस० श्रीवास्तव, किताब महल इलाहाबाद, सन्-१९८३
- आचार्य भिक्षु और उनका भारतीय दर्शन मे स्थान डॉ० सुरेश चद्र श्रीवास्तव
- गीतारहस्य लोकमान्य बालगगाधर तिलक पूना सन्-१९३३
- ग्रीकदर्शन डॉ० सी० एल० त्रिपाठी विश्वविद्यालय प्रकाशन, इलाहाबाद, सन्-१९६१
- तत्त्वमीमंसा और ज्ञानमीमंसा के० एन० त्रिपाठी मोती लाल बनारसी दास वाराणसी, सन्-१९६३

- दर्शन की मूल समस्याएँ डॉ० अर्जुन मिश्र मध्यप्रदेश हिन्दी ग्रंथ अकादमी भोपाल सन्-१९८६
- दर्शन की रूपरेखा डा० राजेन्द्र प्रसाद
- दर्शन के प्रकार अनुवादक रमेश चन्द्र मूल लेखक-हाकिम राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी जयपुर सन्- १९७४
- धर्मदर्शन की मूल समस्याएँ वी० पी० वर्मा, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय दिल्ली
- पाश्चात्य दर्शन डॉ० बी० एन० सिंह साहित्यकार प्रेस वाराणसी सन्-१९८१
- पाश्चात्य दर्शन का इतिहास स० प्रो० दयाकृष्ण राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी जयपुर सन्-१९७६
- पाश्चात्य दर्शन की समीक्षात्मक व्याख्या याकु मसीह
- पाश्चात्य दर्शन सी० डी० शर्मा मनोहर प्रकाशन वाराणसी
- पूर्वी और पश्चिमी दर्शन नन्द किशोर देवराज वाणी भारतीय प्रकाशन इलाहाबाद सन्-१९७६
- ब्रह्मसूत्रों के वैष्णवभाष्यों का तुलनात्मक अध्ययन आचार्य रामकृष्ण
- भारतीय दर्शन दत्ता एव चट्टोपाध्याय पुरातक शण्डार पटना
- भारतीय दर्शन की रूपरेखा एम० हिरियन्ना, राधा प्रकाशन नई दिल्ली सन्-१९८५
- भारतीय दर्शन और मुक्तिभीमासा डॉ० किशोर दास स्वामी सुलभ प्रकाशन लखनऊ
- भारतीय दर्शन में जगत डॉ० सच्चिदानन्द पाठक
- भारतीय दर्शन आलोचना और अनुशीलन — सी० डी० शर्मा मोती लाल बनारसी दास, वाराणसी सन्-१९६१
- भारतीय दर्शन डॉ० नन्द किशोर देवराज उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान लखनऊ सन्-१९८३
- महाभारत और पुराणों में सांख्यदर्शन डॉ० राम शरण पाण्डेय नेशनल पब्लिशिंग हाउस नई दिल्ली, सन्-१९७२
- समकालीन पाश्चात्य दर्शन बी० के० लाल मोती लाल बनारसी दास वाराणसी सन्-१९६०
- सांख्यदर्शन की ऐतिहासिक परम्परा डॉ० आद्या प्रसाद मिश्र सत्य प्रकाशन, इलाहाबाद, सन्-१९६७
- सांख्यदर्शन का इतिहास आचार्य उदयवीर शास्त्री गाजियाबाद